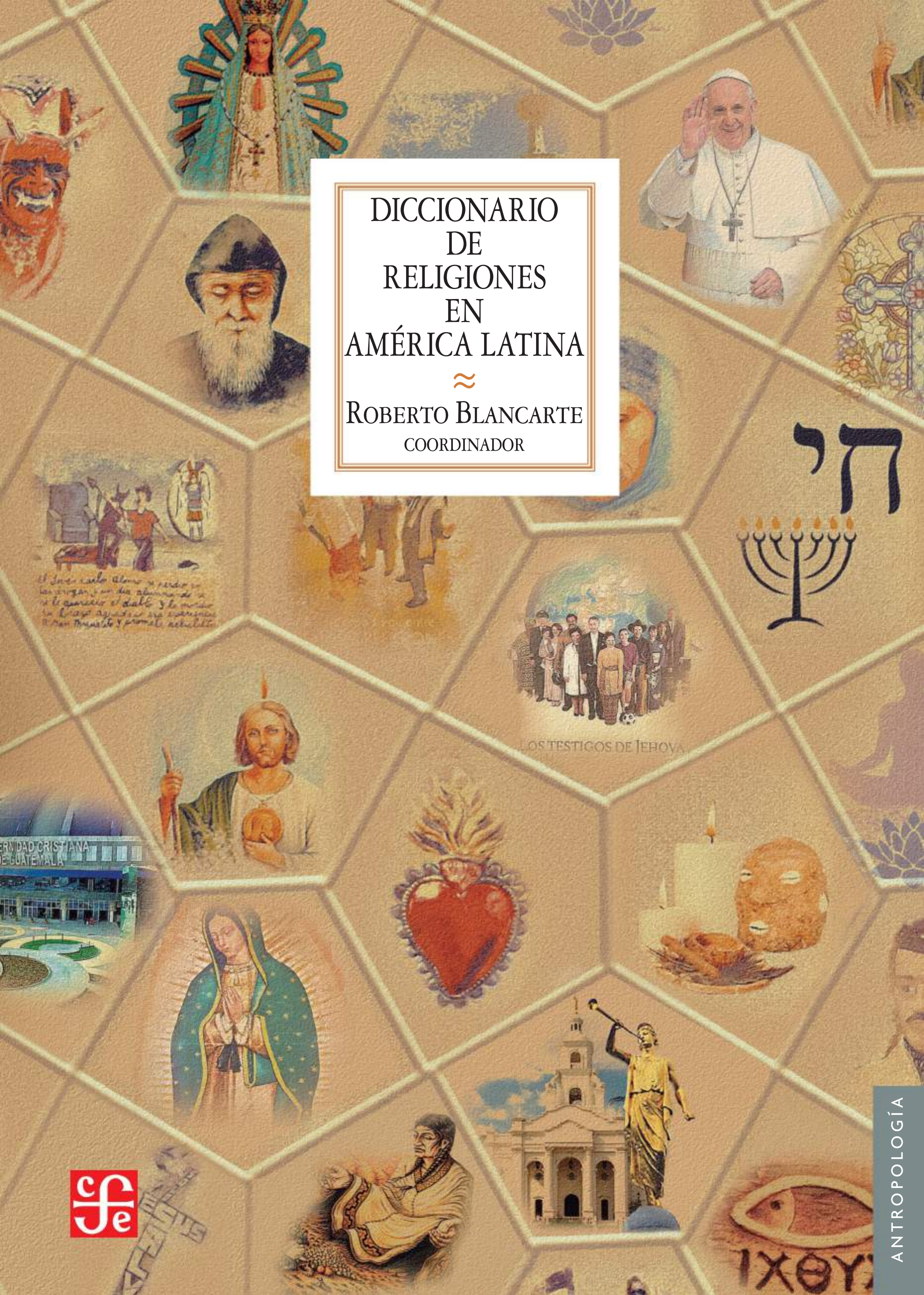

DICCIONARIO
DE
RELIGIONES
EN
AMÉRICA LATINA
≈
ROBERTO BLANCARTE
COORDINADOR
LOS TESTIGOS DE JEHOVA
ANTROPOLOGÍA
ΙΧΘΥ

SECCIÓN DE OBRAS DE ANTROPOLOGÍA

DICCIONARIO DE RELIGIONES EN AMÉRICA LATINA

Diccionario de religiones en América Latina

Coordinador
ROBERTO BLANCARTE




Primera edición, 2018

Primera edición electrónica (PDF), 2018

Blancarte Pimentel, Roberto (coord.)
Diccionario de religiones en América Latina / coord. de Roberto Blancarte Pimentel. — México : FCE, El Colegio de México, 2018
698 p. ; 23 × 17 cm — (Colec. Antropología)
ISBN 978-697-628-389-9 (El Colegio de México)
ISBN 978-607-16-5917-0 (FCE)

1. América Latina — Religión — Diccionarios 2. América Latina — Religión — Crítica e interpretación 3. Religiones — Diccionarios I. Ser. II. t.

LC BL31 Dewey 203 B216h

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

Carretera Picacho-Ajusco, 20; 14110 Ciudad de México
www.colmex.mx

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México
www.fondodeculturaeconomica.com
Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-628-389-9 (El Colegio de México)
ISBN 978-607-16-5917-0 (FCE)
ISBN 978-607-16-6057-2 (pdf)

Hecho en México - *Made in Mexico*

Este *Diccionario* contiene referencias cruzadas, que aparecen al final de cada entrada, con el objeto de indicarle al lector la existencia de más información sobre el tema en otras contribuciones del mismo. Así, por ejemplo, al revisar "Marianismo" se remite también a la llamada "Virgen María".

INTRODUCCIÓN

Hace ya algunos años, como parte de una ronda de presentación de libros en el contexto de un Congreso de la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones (SISR/ISSR), el profesor Roberto Cipriani, de la Universidad de Roma, me invitó a exponer algunas ideas acerca de su recién publicado *Manuale di sociologia della religione.*[1] Un gran texto que hacía un recorrido esencial sobre los orígenes de la sociología de las religiones, los clásicos, los contemporáneos, expuestos en sus diversas corrientes y escuelas de pensamiento. Al hacer el análisis de la obra y la exposición de sus logros me surgió, sin embargo, una interrogante que externé en mi alocución: ¿Por qué no había allí ningún especialista latinoamericano de las religiones? ¿Dónde estaba el pensamiento sobre América Latina? A lo cual mi colega y amigo Cipriani, con su natural agudeza, me contestó: ¡Ah, esa obra te corresponde a ti escribirla! Tenía toda la razón. ¿Por qué un europeo o un norteamericano estarían particularmente interesados en conocer, discutir o promover a sociólogos latinoamericanos de la religión, suponiendo que existiese un grupo lo suficientemente representativo? Y no es que Cipriani o mis otros colegas europeos o norteamericanos desconocieran la existencia de especialistas provenientes de América Latina, muchos de ellos formados en Francia, Inglaterra, Bélgica, Italia o los Estados Unidos. Muy por el contrario, no pocos especialistas europeos y norteamericanos son conscientes y sensibles acerca de las aportaciones hechas por colegas de Latinoamérica, en más de una ocasión con temáticas novedosas y por lo mismo refrescantes. La propia realidad social latinoamericana, tan diversa y diferente en muchos sentidos a la de los países del Atlántico norte, permite contrastar teorías establecidas por las ciencias sociales, pero que no alcanzan a explicar fenómenos fuera de sus propias fronteras culturales. Sin embargo, a pesar de estas aportaciones, con pocas excepciones, el trabajo de los especialistas latinoamericanos y la propia especificidad de nuestra realidad social no alcanzan a ser considerados y, por tanto, tampoco incluidos en las reflexiones de otros centros de investigación académicos. Lo cual empobrece el trabajo intelectual de todos los interesados en los distintos continentes.

De manera paralela a ese episodio ha sido evidente, por lo menos para mí, que desde hace tiempo los centros tradicionales de producción de las

[1] R. Cipriani, *Manuale di sociologia della religione,* Edizione Borla, Roma, 1997. Existe edición en español: *Manual de sociología de la religión,* Siglo XXI, Buenos Aires, 2004.

ciencias sociales se han venido agotando, así como relativizado sus conocimientos. Su mundo, el que explicaban y teorizaban, ya no es todo el mundo. Hay ahora no sólo otras realidades que Europa no desconocía desde el siglo XVI, pero que eran observadas y analizadas desde la perspectiva de un centro que juzgaba a los demás bajo el principio de una superioridad cultural y civilizatoria, misma que ya no se pretende. En la actualidad hay economías emergentes que, a pesar de todos sus tropiezos y dificultades para avanzar, han construido centros de pensamiento que tienen una tradición propia y generan una perspectiva científica crecientemente autónoma. En lugares como India, Brasil, Japón o Indonesia, Egipto, Argentina, Sudáfrica o México los especialistas de lo social conocen y estudian a profundidad lo producido en Inglaterra, Francia o Alemania, pero ya no asumen ni incorporan de la misma manera lo allí estudiado. Hay nuevas maneras de observar el mundo y de teorizar lo acontecido. Esta realidad mundial ha generado, por tanto, nuevas propuestas analíticas a partir de realidades sociales diversas y perspectivas variadas.

En un artículo publicado hace ya más de tres lustros propuse, por ejemplo, cuestionar algunos paradigmas, como el de la "modernidad", sobre los que basamos nuestra concepción del desarrollo económico, así como nuestra "evolución" religiosa.[2] Algunos años más tarde sugerí que la construcción de la teoría social debía ser un proceso de doble vía (de ida y vuelta), no sólo en el sentido de un diálogo entre teoría y datos empíricos, sino también entre diferentes experiencias entre sociedades occidentales, no occidentales y semioccidentales. Aclaré allí que no se trataba de defender una perspectiva localista o nacionalista en los estudios sociales, dado que, de hecho, muchos de los cuestionamientos al eurocentrismo o al occidentalocentrismo han provenido de los mismos países desarrollados. Propuse, más bien, lo que llamé un "*sistema cultural de espejos en ciencias sociales* que buscara elaborar nuevos paradigmas, teorías y conceptos universales", basado en un diálogo permanente entre diferentes perspectivas, con el objeto de crear instrumentos más globales para una mayor y mejor comprensión de la religión en el mundo.[3]

Este *Diccionario* es, entonces, un paso en esa dirección. Busca ser, en buena medida, una perspectiva latinoamericana sobre la Latinoamérica contemporánea; y es, a mi entender, la primera obra de esta naturaleza en ser publicada, aunque hay otros esfuerzos cercanos o similares que se han esta-

[2] R. Blancarte, "Popular Religion, Catholicism and Religious Dissent in Latin America; Facing the Modernity Paradigm", *International Sociology,* vol. 15, núm. 4 (diciembre de 2000), pp. 591-603.

[3] R. Blancarte, "Mexico: A Mirror for the Sociology of Religion", en J. A. Beckford y N. J. Demerath III (eds.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion,* Sage Publications, Londres, 2007, pp. 710-727.

do gestando de manera casi simultánea.[4] No se trata, insisto, de minimizar las aportaciones provenientes de nuestros colegas de otras latitudes, que generosamente han contribuido con conocimientos sobre la región y experiencias de investigación profundas. Tampoco de reivindicar chauvinísticamente lo hecho por los locales. La ciencia, después de todo, no tiene o no debería de tener nacionalidad. Pero sí me parece importante y oportuno reivindicar este esfuerzo por generar conocimiento, inicialmente en español y portugués, para publicar por primera vez un *Diccionario* sobre el estado actual de las religiones en América Latina.

Esta obra es una valiosa fuente de información acerca del estado actual de las religiones en América Latina. Un recorrido que muestra, por un lado, la enorme pluralidad de prácticas, doctrinas, rituales, cultos y experiencias religiosas y, por otro, la gran diversidad de perspectivas y enfoques que los especialistas tienen de las mismas. Las diversas contribuciones son, por lo demás, un testimonio contundente de que aquella noción de una América Latina católica es cada vez menos cierta. La antigua hegemonía, además de todo relativa, en la medida que la religión popular era ya una manifestación de disidencia o de autonomía respecto a la idea que desde Roma se hacía de esa religión, se ha visto adicionalmente debilitada por una creciente pluralidad confesional y en general religiosa. El desvanecimiento de antiguas alianzas políticas entre el Estado y dicha Iglesia, aunado a la generación de estructuras jurídicas institucionales más acordes con esta creciente pluralidad, permite ahora la manifestación de múltiples formas de religiosidad, tanto dentro como fuera de ella, hasta hace poco soterradas o simplemente ignoradas. Los diversos catolicismos y las múltiples maneras de ser católico o católica abren paso, además, a muchas otras maneras de experimentar y manifestar la religiosidad en la región: budismo, santería, pentecostalismos, protestantismos, islamismo, judaísmo, chamanismo y otros, incluyendo las diversas manifestaciones de la religión popular. América Latina fue, probablemente, siempre plural en materia religiosa. Lo que este *Diccionario* de alguna manera prueba es que, en cualquier caso, lo es ahora y nos permite ser informadamente conscientes de ello. Pero esta obra no se limita a hacer un catálogo de expresiones religiosas; analiza también desde temáticas cruciales, diversos aspectos en los que la religión ha incidido en Latinoamérica e incluso fuera de sus fronteras: migración, guerrilla, criminalidad, derechos sexuales y reproductivos, partidos políticos, derechos humanos, etc. Ciertamente, no están aquí incluidos ni todos los especialistas, ni todo el conocimiento en la materia. El *Diccionario* cuenta con casi 100 entradas o contribuciones (95, para ser exactos). Mucho quedó fuera por razones atribuibles

[4] Me refiero a la recientemente publicada *Cambridge History of Religions in Latin America* (2016) y a un *Diccionario de religiones en América Latina,* de gran escala, que está siendo preparado por la editorial Springer, bajo la dirección de Henri Gooren.

al tiempo, al coordinador de la obra o a la simple necesidad de hacer un corte, aunque sea inicial. Por dar algunos ejemplos, a un servidor le hubiera gustado incluir más entradas sobre congregaciones religiosas católicas clave, como la Compañía de Jesús, los franciscanos, los dominicos, o los Legionarios de Cristo por no mencionar a las numerosas congregaciones femeninas o a las miles de Iglesias y agrupaciones religiosas de corte evangélico. También faltaron entradas sobre algunos países en particular, además de que el Caribe está prácticamente ausente. Pero, afortunadamente, el *Diccionario* está diseñado para crecer de manera continua, ser reeditado en forma electrónica y reimpreso cada vez que su expansión lo amerite. Así que esperamos ir cubriendo dichas lagunas para convertir a éste en un mejor instrumento de información y de trabajo.

Si algún mérito tiene esta obra se debe sin duda a todos los que han colaborado en su confección. Hay un grupo de colegas y amigos que hace algunos años me apoyaron en un impulso inicial y que luego me han acompañado en la medida de sus posibilidades: Pablo Semán, Ari Pedro Oro, Carlos Garma, Cristina Gutiérrez, Renée de la Torre, Daniel Gutiérrez, Felipe Gaytán y Fabián Sanabria. Agradezco también a todos los colegas de Norteamérica, Europa y Latinoamérica, que aceptaron contribuir con sus conocimientos a este diccionario. Sin ellos, la obra simple y sencillamente no existiría. Al Fondo de Cultura Económica y a su director, José Carreño, quien desde un principio manifestó un decidido entusiasmo por su elaboración. A El Colegio de México, que me ha permitido dedicarme al trabajo que me gusta hacer. A mi asistente Adrián Yllescas, quien fungió como secretario ejecutivo del proyecto. Finalmente, a mi familia y, en particular, a Sandra, quien durante todos estos años ha sido para mí un ejemplo de disciplina, trabajo e inteligencia.

Roberto Blancarte
El Colegio de México
11 de septiembre de 2016

A

AGENTES PARAECLESIALES

Hugo José Suárez

¿Cuáles son, en el caso latinoamericano, los especialistas de la administración de lo sagrado más allá de las estructuras eclesiales? ¿Cómo teorizar la experiencia religiosa en un lugar donde ésta se construye no sólo a partir de la presencia y potencia institucional sino, además, a través de la interacción con las formas culturales propias?

Uno de los patrones de la experiencia religiosa latinoamericana, desde el inicio de la evangelización hasta nuestros días con distintos acentos y formas, fue la tensión entre una estructura eclesial poderosa pero insuficiente para atender a un extenso público que, además, poseía una cultura religiosa profundamente arraigada. Múltiples episodios muestran cómo ese desfase generó confrontaciones y diferentes maneras de resolverlas. Por ejemplo, un estudio de Rangel[1] describe un conflicto en Salamanca (Guanajuato) en el siglo XVII, donde indios y clero local disputaron el control de los bienes simbólicos particularmente concentrados en la batalla por la territorialidad sagrada: mientras que indios promovían actividades en la capilla, sacerdotes lo hacían en la parroquia. Si bien la disputa se resolvió a favor de la Iglesia, logrando consolidar su espacio como "lugar sagrado por excelencia",[2] el episodio muestra lo complejo de la interacción y los vacíos en la administración de lo sagrado.

En distintos lugares de América Latina, bajo el amplio manto de la religiosidad popular, surgieron figuras tensamente autónomas. En el mundo quechua, Marzal analiza los "dos vectores" fundamentales, compuestos por el catolicismo —particularmente en la fiesta del santo patrón—, y el de origen andino —el "pago a la Pachamama"—.[3] Este "doble sistema ritual" generó a la vez "dos tipos de especialistas: el sacerdote católico y el sacerdote an-

[1] J. Rangel Silva, "Símbolos en conflicto. Los indígenas de Santa María Nativitas frente al clero, siglos XVII y XVIII", en P. Moctezuma, J. C. Ruiz, y J. Uzeta (coords.), *Guanajuato: aportaciones recientes para su estudio*, Universidad de Guanajuato / El Colegio de San Luis, Guanajuato / San Luis Potosí, 2004.

[2] *Ibid*., p. 136.

[3] M. Marzal, "La religión quechua surandina peruana", en M. Marzal (ed.), *El rostro indio de Dios,* CRT/UIA, México, 1994, p. 137.

dino", cada uno con funciones específicas.[4] Es similar la situación de lo que Spedding llama "especialistas andinos" del mundo aymara, identificando tres formas: el sacerdote católico, el *yatiri* (curandero) y el pastor evangélico.[5] En México fueron las cofradías, mayordomías y, en general, los sistemas de cargos las instancias desde donde se reproducía la vida religiosa;[6] incluso en múltiples ocasiones, desde ellas se "rechazaba cualquier interferencia directa de la Iglesia", generando zonas de relativa autonomía religiosa.[7]

Desde la teoría sociológica, Weber buscó una respuesta desarrollando una tipología de sacerdotes, magos y profetas que, en buena medida, se definen a partir de la combinación entre las formas de dominación, el poder y la legitimidad, y la tensión entre carisma y doctrina.[8] Bourdieu afina el instrumento analítico proponiendo una doble ruptura con Weber, por un lado busca concentrarse en el *interaccionalismo simbólico* y la "relación entre los agentes religiosos"; y, por otro lado, pretende observar la *lógica de interacciones* que se establecen entre agentes (particularmente entre profetas, sacerdotes, magos y laicos) y "las estrategias que se oponen, la construcción de la estructura de relaciones objetivas entre las posiciones que ocupan en el campo religioso".[9] Sin embargo, el esquema bourdieuneano y su análisis de la interacción entre los cuatro agentes, deja vacíos para interpretar la experiencia latinoamericana actual. Como se explicará en lo que sigue, si bien los cuatro agentes de Bourdieu ayudan a comprender el funcionamiento del campo religioso, observaciones empíricas muestran en la religiosidad popular la existencia de figuras intermedias que, sin ser sacerdotes, magos o profetas, conjugan distintas posiciones o transitan entre ellas dependiendo la circunstancia; y ocupan, además, una función capital en la vida religiosa, tanto que sería imposible entender el mundo de la fe sin su presencia.

De acuerdo con los distintos contextos, periodos históricos y enfoques teóricos estas figuras han asumido diversos nombres; genéricamente, aquí se

[4] *Ibid.*, p. 160.

[5] A. Spedding, *Religión en los Andes*, ISEAT, La Paz, 2008, pp. 173-192.

[6] G. Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1978; V. Salles y J. M. Valenzuela, *En muchos lugares y todos los días vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, El Colegio de México, México, 1997; M. A. Portal y C. Sánchez, "Estrategias culturales, estructuras tradicionales y gestión social en el pueblo urbano de San Pablo Chimalpa", *Nueva Antropología*, vol. XXIII, núm. 73 (2010); M. Portal, y L. Alvarez, "Pueblos urbanos: entorno conceptual y ruta metodológica", en L. Alvarez (coord.), *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*, UNAM / Porrúa, México, 2011; E. Cortés Ruiz, *et. al*. *Las fiestas a los santos. El culto familiar y comunal entre los otomianos y nahuas en el Estado de México*, INAH, México, 2005.

[7] G. de la Peña, "El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México", *Relaciones*, vol. XXV, núm. 100 (otoño de 2004), p. 24.

[8] M. Weber, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica México, 1987.

9 P. Bourdieu, "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 12, núm. 1 (1971), p. 5.

desarrollará la idea de *agentes paraeclesiales* como un concepto de trabajo que debe ser sistemáticamente sometido y ajustado de acuerdo a observaciones empíricas. Se entiende por ello a quienes "administran los bienes simbólicos sin adscripción legítima oficial a la institución eclesial —aunque sin quebrar radicalmente con ella— y que reconfiguran de manera semiautónoma los contenidos, circuitos y formas de la práctica religiosa".[10] Sus principales atributos son: competencia —y tensa convivencia— con la institución eclesial y con el control y monopolio de la gestión de bienes de salvación —aunque no se llegue a una ruptura y, por tanto, el nacimiento de una nueva empresa religiosa—, grados de autonomía en la definición de formas, contenidos, agenda de la creencia y capacidad de —como diría Bourdieu— "poner en juego el *monopolio del ejercicio del poder; modificar en forma durable y profunda la práctica y visión del mundo de los laicos*".[11]

El perfil sociológico del *agente* comprende al menos cuatro dimensiones. En primer lugar, es una persona de capital cultural, educativo y económico muy similar al público que atiende, por tanto no está ajeno a la dinámica interna del barrio o de los problemas de los fieles, de hecho es uno de ellos que deviene en un especialista por múltiples circunstancias. Un segundo aspecto es que el ejercicio de su profesión no tiene que ver con su vocación religiosa, son mundos separados, pero su oficio le permite un tiempo libre —o capital temporal— que lo invierte en la organización y atención de la imagen. En tercer lugar, en su propia trayectoria como creyente, la imagen se le manifestó de una manera extraordinaria —curación, nueva dirección en su vida, salida de situaciones difíciles, etc.—, de donde le nació la devoción y la promesa de impulsar el culto, lo que conduce a un cuarto punto que se refiere a que el *agente* ha construido un carisma propio que lo coloca en una posición especial; incluso sus servicios pueden ser requeridos para otro tipo de eventos como defunciones o bautizos.

Dos estudios permiten dibujar con mayor precisión el funcionamiento operativo de esta figura de la religiosidad popular. El primero, es el caso de la imagen de la Virgen de San Juan de los Lagos que transita por hogares de los habitantes de una colonia popular en Guanajuato. Se trata de un microcampo religioso conformado por don Francisco (dueño de la virgen), el sacerdote católico y los laicos que reciben la imagen en casa. Francisco es un laico de 50 años de edad y escaso capital económico y educativo, que adquirió la imagen y la circula en regulares peregrinaciones barriales —semana tras semana— desde hace más de un lustro. Su devoción nació a partir de que unos amigos lo invitaron a un grupo peregrino; luego adquirió una ima-

[10] H. Suárez, "Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes para-eclesiales", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 142 (abril-junio, 2008), p. 88.

[11] P. Bourdieu, "Une interprétation de la théorie de la religion…", *op. cit.*, p. 11.

gen y se convirtió en su promotor sin descanso. En términos operativos, la virgen se desplaza a los domicilios a partir de las solicitudes de los laicos que la requieren; son ellos quienes se acercan a don Francisco pidiéndole una visita y él planifica una agenda de acuerdo con la demanda. Hasta el momento en que se realizó el trabajo de campo etnográfico,[12] la imagen se desplazaba cada cuatro días o cada semana y había recorrido más de 450 hogares. El tránsito de un hogar a otro sucede a plena luz del día en una pequeña peregrinación acompañada por rezos y cantos, tanto de quienes acaban de tener la imagen en casa como de aquellos que la recibirán. En las casas receptoras se sitúa la imagen en un altar especial y se le ofrecen rosarios y veladoras, además de organizar encuentros con los vecinos para realizar oraciones colectivas. Por supuesto que es don Francisco quien lleva la batuta jugando un papel espiritual, operativo y animador.

La relación del dueño de la virgen con las autoridades eclesiales es periódica, pues una vez al año se une a la gran peregrinación nacional al santuario de la virgen en San Juan de los Lagos, lo que implica coordinar múltiples aspectos. Sin embargo, a nivel parroquial, el intercambio es prácticamente nulo. De hecho, el sacerdote responsable no sabe de la existencia de esa imagen ni de su impulsor, y se ocupa, sobre todo, de la atención a los creyentes que se acercan a su parroquia. Por su parte, los laicos que reciben a la virgen tienen una relación estrecha con don Francisco y más bien distante y esporádica con el templo y sus sacerdotes.

Un segundo caso es la importancia de las imágenes en la colonia Ajusco, en la Ciudad de México.[13] Se trata de un barrio densamente poblado con una vida religiosa tan intensa como diversa. El campo está conformado por organizaciones de distinto origen, pero con predominio del catolicismo: existen dos Iglesias protestantes históricas, siete pentecostales, dos puestos de la santa Muerte, dos tiendas de santería, testigos de Jehová y mormones; en el ámbito católico cohabitan tanto Comunidades Eclesiales de Base administradas por jesuitas, como sacerdotes de la Congregación de Oración de san Felipe Neri. En el pequeño barrio de no más de dos kilómetros cuadrados y 30 000 habitantes, durante los domingos suceden 14 misas católicas y 13 celebraciones de otros cultos. La religiosidad popular es la orientación más importante, que se alimenta de múltiples formas, particularmente con decenas de imágenes y peregrinaciones de barrio durante todo el año. El funcionamiento de la vida de las imágenes y su relación con el ámbito eclesial es de tres maneras. En primer lugar lo que se podría llamar el "modelo eclesial", que son imágenes que pertenecen a una de las parroquias —donde radican física-

[12] El levantamiento de datos se llevó a cabo en el transcurso de 2006. Se realizaron múltiples entrevistas y observaciones participantes.

[13] Los detalles de esta experiencia se encuentran en el libro de mi autoría: H. Suárez, *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular en la Ciudad de México*, UNAM, México, 2015.

mente—. Son las comisiones pastorales las encargadas de organizar la gran fiesta, movilizando para ello todos los recursos e infraestructura con que cuenta la Iglesia. A menudo, las imágenes son las que dan el nombre al templo y su fiesta es la mayor celebración oficial. El segundo modelo es "intermedio", pues son imágenes que, si bien pueden alojarse en la parroquia, el grupo responsable de la fiesta y la promoción de la devoción no responde a la estructura eclesial, sino más bien a otras formas de organización. Por ejemplo, la imagen de san Luis Rey, devoción originalmente de Michoacán, es atendida por la Comisión de Residentes Michoacanos, quienes son responsables de cada uno de los detalles de la fiesta. La imagen de san Luis está medio año en la iglesia y el otro medio año en manos de la comisión que la hace circular por casas hasta el día del festejo. Por último, el "modelo autónomo" —más bien cercano a lo que sucede en Guanajuato— se refiere a las imágenes que pertenecen a particulares sin permitir la participación de sacerdotes salvo que fueran específicamente convocados para alguna celebración.

Mención aparte merecen las más de 40 capillas callejeras con imágenes, preponderantemente a la virgen de Guadalupe, que son construidas y atendidas por los vecinos. Cada una de ellas tiene una dinámica e historia diferente; algunas se instalaron para que no se tirara basura, otras son atendidas con veladoras regularmente por devotos, y hay aquellas alrededor de las cuales se llevan a cabo importantes fiestas. Tal es el caso de la capilla de una calle interior en la que el 12 de diciembre de cada año se organiza una celebración mayor: se cierra el paso para armar un rodeo, se llevan toros, mariachi y banda. La fiesta, con misa incluida, dura hasta el día siguiente. Este tipo de expresiones dibujan de otra manera el campo religioso y le imprimen un sello propio.

Los dos estudios muestran cinco tensiones e interacciones que introducen los agentes paraeclesiales en el campo religioso.

i) Manejo autónomo de los bienes de salvación. En su forma más radical, el dueño de la imagen tiene autonomía para su uso operativo. Las distintas dimensiones, formas, tiempos y contenidos de los eventos responderán básicamente a su iniciativa personal, su voluntad, contactos y demandas de la población. Asimismo, será el responsable de las rutinas, la selección de las lecturas, cantos, etc. Eso no impide que existan múltiples intercambios con autoridades eclesiales que pueden ser rutinarios, armónicos o conflictivos; tampoco implica necesariamente su exclusión automática —en algunas ocasiones se puede solicitar su presencia—, pero queda claro que su participación es marginal y sobre todo no intervienen en el protocolo y naturaleza del evento.

ii) Reorganización de la territorialidad. El tránsito de las imágenes por calles y domicilios configura un nuevo circuito sagrado que va más allá de la parroquia, espacio que fuera el privilegiado para el mensaje y la salvación. Tanto las pequeñas capillas callejeras como los desplazamientos itinerantes de vírgenes y santos reconfiguran el territorio religioso. Como lo estudió Portal,[14] sobre el asfalto surgen lugares de culto, nacen cruces, historias, resignificando el espacio constantemente y dotándolo de un nuevo sentido.

iii) Reorganización del calendario religioso. Si bien el tiempo sagrado está regido por un calendario oficial, la agenda paralela que se establece a partir de la vida de las imágenes es diferente. En algunas ocasiones, como sucede con el "modelo eclesial" o incluso con el "intermedio" puede haber coincidencia con la planificación oficial, pero el modelo "autónomo" marca un ritmo que responde estrictamente a la negociación que se realiza entre el dueño o responsable de la imagen y el público que lo requiere. El intercambio se efectúa entre las partes involucradas de acuerdo con la conveniencia mutua.

iv) La cuestión económica: En la fiesta de una capilla dedicada a la virgen de Guadalupe en la colonia Ajusco que se refirió párrafos antes, la organización de la fiesta implica un despliegue económico mayor. La laboriosa tarea de recolectar dinero se realiza en el transcurso de todo el año, y se gasta en un fin de semana sin control alguno de las autoridades eclesiales o financieras. Lo propio sucede con las imágenes peregrinas que, aunque en dimensiones menores, para cada desplazamiento de un hogar a otro, es la familia receptora la encargada de pagar lo necesario (invitar comida, rentar sillas y mesas, colocar una manta de bienvenida, etc.). Estos pequeños gastos generan una dinámica económica autónoma que permite a los responsables decidir libremente las inversiones.

v) La eficacia de lo sagrado en la vida diaria. El sacerdote de la parroquia del barrio guanajuatense referido con anterioridad se quejaba de que la gente no iba a la iglesia porque "todo lo quieren palpar… y si no veo la acción de Dios en mi vida, es que no existe, significa que Dios me ha abandonado". Precisamente, la presencia de las imágenes en los hogares y las calles le da al creyente una relación con la

[14] A. Portal Ariosa, "Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la ciudad de México", *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 30 (2009); M. Portal y L. Álvarez, "Pueblos urbanos: entorno conceptual y ruta metodológica", en L. Álvarez (coord.), *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*, UNAM / Porrúa, México, 2011.

> divinidad que influye en su cotidianidad. Los relatos de los fieles que recibieron a la virgen en su casa se refieren a que su presencia les resolvió problemas de salud y de convivencia familiar. No se trata de una manera de profundizar una reflexión racional sobre lo sagrado, sino de vivir su eficiencia.

En suma, el concepto de *agente paraeclesial*, que surge de la observación empírica, permite afinar la teoría sociológica y comprender de manera más fiel el complejo funcionamiento de la religiosidad popular latinoamericana.

Véanse también

"Marianismo", "Peregrinación, romería y turismo religioso", "Santuarios y altares", "Exvoto".

Bibliografía

Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac,* Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1978.

Marzal, Manuel, "La religión quechua surandina peruana", en Manuel Marzal (ed.), *El rostro indio de Dios,* CRT/UIA, México, 1994.

Peña, Guillermo de la, "El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México", *Relaciones,* vol. XXV, núm. 100 (otoño de 2004).

Portal, María Ana, y Cristina Sánchez, "Estrategias culturales, estructuras tradicionales y gestión social en el pueblo urbano de San Pablo Chimalpa", *Nueva Antropología,* vol. XXIII, núm. 73 (2010).

Salles, Vania, y José Manuel Valenzuela, *En muchos lugares y todos los días vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco,* El Colegio de México, México, 1997.

ASCESIS-ASCETISMO

Ma. Soledad Catoggio

Ascetismo filosófico o metafísico

Siendo ya una práctica milenaria en Oriente, el primer emergente del término que encontramos en Occidente pertenece al mundo griego antiguo (s. VI a.C. al año 30 a.C.). Antes de tener una connotación moral y religiosa, la categoría era utilizada para designar ejercicios físicos del atleta o el soldado. El desplazamiento del término hacia el ámbito de la moral se asocia comúnmente a la formulación filosófica de Pitágoras, que lo consideraba un método para la purificación del alma mediante la abstinencia de comida, el sacrificio de la voluntad y el silencio proverbial como condición y resultado de la vida contemplativa. La escuela órfica añade la errancia como un elemento asociado a esta búsqueda moral del individuo. Influenciado por estas escuelas, Platón exalta la ascesis concibiéndola como la liberación del alma de las urgencias y pasiones corporales para el acceso al mundo de las Ideas. La escuela cínica profundiza aún más el subjetivismo individual a partir del menosprecio a los afectos de la familia y el amor a la patria, en la búsqueda de emancipar al hombre de las leyes de la naturaleza y de la sociedad y el estoicismo completa el principio de Antístenes (fundador de la escuela cínica) dando al ascetismo estatuto de doctrina moral para alcanzar la felicidad a través del autodominio. La virtud se basta a sí misma y encuentra en sí su propia satisfacción. El ascetismo así concebido sintetiza una concepción exclusiva o fundamentalmente racional, orientada a liberar las energías del alma emancipándola de la supuesta servidumbre del cuerpo y de la naturaleza exterior.

Ascetismo cristiano

En la tradición cristiana la ascesis tiene distintas significaciones y varía en cuanto a su valoración del cuerpo para acceder a la trascendencia. Margaret Miles analiza las prácticas ascéticas en el antiguo testamento y las describe como medios para alcanzar una sensibilidad política. Eran llamados al arrepentimiento y a la toma de conciencia realizados por los profetas para preparar al pueblo en tiempos de crisis. En el Nuevo Testamento los mandatos ascéticos refieren a la inminencia del fin del mundo. El ayuno, la vigilancia y el celibato conforman un método para vencer la pesadez que adormece las per-

cepciones y promueve la inercia, contraproducente frente a la urgencia apocalíptica. Se trata de un toma de conciencia colectiva frente a una amenaza cercana y no de una iluminación solitaria o de huida. La inercia de la vida ordinaria era vista como aceptación narcótica de la muerte física. Una identificación similar de la inercia como enemiga de la vida "nueva" reaparece en los textos de los primeros siglos de la era cristiana. Para estos primeros cristianos estar "realmente vivos" no se oponía a la muerte física sino a la inercia. El martirio era concebido, no como la conclusión de la vida, sino como una apertura a una vida más "auténtica" y permanente. En el siglo IV, cuando la práctica del martirio tendió a ser menos frecuente, se extendieron las prácticas ascéticas en la búsqueda de la perfección cristiana de los mártires. Los valores del discernimiento preternatural (visionario) y la trascendencia extática del dolor que caracterizaban a las experiencias de los mártires tendieron a bifurcarse en distintas tradiciones ascéticas. Mientras el "modelo del éxtasis" dio lugar al desarrollo de prácticas que dañaban al cuerpo, cuyo ejemplo histórico habría sido Francisco de Asís; el "modelo de la deshabituación", orientado a despertar el alma de la inercia, renovando la energía y el discernimiento habría exigido un cierto cuidado del cuerpo y habría sido adoptado como práctica monástica iniciada por Evagrio Póntico (reconocido Padre del Desierto) y profundizada por Santo Tomás de Aquino con el "modelo de la plenitud de la vida".[1] La crítica de Nietzsche al "ideal ascético", entendido como moral cristiana de la compasión, abnegación y autoinmolación, plasmada en su *Genealogía de la moral,* pondrá en evidencia una voluntad que "no se somete a poder alguno sino que cree más bien en su privilegio frente a todo poder". Esta voluntad según Nietzsche estará fundada sobre una debilidad, el sinsentido del sufrimiento que el ideal ascético vino a subsanar. En ese ideal ascético, el sufrimiento estaba "colmado", "interpretado". Aunque esa interpretación traía consigo otro sufrimiento, bajo la perspectiva de la "culpa". A pesar de todo, quedaba salvado el hombre: podía querer algo, "su voluntad misma estaba salvada".

En el mismo movimiento, la crítica dejará al descubierto que el ideal ascético lejos de ser "vencido" por la ciencia, salió fortalecido: la ciencia se convirtió en "su forma más reciente y más noble". La filosofía nietzscheana será una de las raíces de la obra weberiana, en cuya sociología de la religión el concepto de ascesis tendrá un rol central.

Ascesis como categoría sociológica

Autores clásicos de la sociología han señalado el carácter universal del ascetismo como forma de religiosidad. Max Weber desarrolló una serie de ideas

[1] En términos sociológicos será Max Weber quien mejor formule esta distinción entre dos tipos de ascesis, una intramundana y otra extramundana.

para comprender la influencia de la religión en la conducta de la vida a partir de la contraposición de las figuras de la ascesis intamundana y el misticismo extramundano. En su formulación, un asceta orientado al mundo es un racionalista que, por un lado, se caracteriza por el dominio metódico de su modo de vida y, por el otro, rechaza todo aquello que percibe como "irracional" desde el punto de vista ético, artístico, inclusive religioso, así como en todos los órdenes de la vida. A este tipo de ascetismo orientado al mundo correspondía el protestantismo histórico decisivo para comprender el desarrollo del capitalismo moderno en Occidente. Inversamente, el místico contemplativo exige también una actividad sistemática particular pero que no requiere de una cualidad activa, sino de un estado, alcanzable sólo por una minoría cualificada a través de una actividad sistemática: la contemplación. Esta conlleva la supresión de los intereses cotidianos y puede tener como consecuencia extrema la huida absoluta del mundo (característica del budismo antiguo y de las formas de redención asiáticas y de Oriente). Weber hace una distinción sutil entre el ascetismo de rechazo al mundo y el misticismo contemplativo. El asceta que rechaza al mundo tiene al menos una relación interna negativa de lucha permanente del mundo (propio del ascetismo monacal). La contemplación, en cambio, busca un no actuar, un reposo en lo divino. Llevadas al extremo, la oposición radical que enfrenta al asceta con el místico es la alternativa entre la revolución o el orden. El primero se siente "combatiente de dios" y busca transformar el mundo; el segundo acredita la certidumbre de su estado de gracia, ofreciéndose como "receptáculo de dios" y, para ello, requiere de una aceptación del orden social existente. El asceta orientado al mundo, dice Weber, es el característico "hombre de vocación" que no se pregunta por el sentido de su vocación en el mundo, porque le basta con la conciencia de realizar en su acción racional personal la voluntad de Dios. El sentido último de su acción es inescrutable para él. En sentido inverso, para el místico se trata de percibir ese sentido del mundo que no está en condiciones de comprender de manera racional, justamente porque lo capta o lo intuye como una unidad más allá de su realidad presente. Como en toda construcción típico-ideal, existen gradaciones entre ambos polos, zonas de indiferenciación que dan lugar a distintas combinaciones entre ambas formas de búsqueda de la salvación. Un ejemplo histórico de ello es para Weber la religiosidad monástica de Occidente que combina rasgos místicos y ascéticos.

Emile Durkheim encuentra la centralidad del ascetismo en su esfuerzo por determinar el fundamento de la religión. Este no se encuentra allí donde hay creencias y prácticas relativas los dioses, lo sobrenatural o el misterio, sino donde existe un ámbito de lo sagrado separado de un ámbito profano por un conjunto de interdicciones, de cuya observancia deriva la ascesis. Concibe, así, al ascetismo como un culto negativo: el puro asceta adquiere su santidad por privaciones (ayuno, vigilia, retiro y silencio) antes que por mues-

tras de piedad positiva (ofrendas, sacrificios, rezos). El ascetismo lejos de ser fruto excepcional de la vida religiosa es su elemento esencial. Toda religión lo contiene —aunque fuera en germen— pues todas conllevan un sistema de interdicciones. Como culto negativo, de abstinencia y privación, el sufrimiento es una condición necesaria y constituye una especie de rito que se encuentra generalizado en lo que Durkheim denomina “sociedades inferiores”, trascendiendo el universo de las religiones propiamente dicho. Y esto se debe a que, desde esta concepción del mundo, el ascetismo no sirve sólo para fines religiosos. Estos no son más que una forma simbólica de intereses sociales y morales. De allí que la sociedad también exige perpetuos sacrificios, violenta nuestros apetitos naturales y, precisamente así, nos eleva por encima de nosotros mismos.

Algunos autores señalan que, mientras que Durkheim caracterizó muy bien el ascetismo monacal y el místico, perdió de vista aquel que Weber denominó “intramundano”. De acuerdo a estos autores, la heterogeneidad absoluta con que Durkheim concibió la distinción antagónica entre el mundo sagrado y el profano y una concepción excesivamente generalizante de la religión, le impidieron advertir la importancia de esta forma de ascesis que dio al trabajo un carácter sagrado que había sido inédito en la historia de la humanidad. Sin embargo, aunque sin una denominación precisa y un análisis profundo, encontramos en sus textos una intuición en el mismo sentido, cuando sostiene que hay un ascetismo inherente a la vida social, destinado a sobrevivir las mitologías y dogmas e integrante de toda cultura humana.

El concepto de ascetismo volvió a tomar lugar destacado en el pensamiento sociológico a partir de la efervescencia filosófico política de los años sesenta. De sus múltiples usos y definiciones podemos destacar aquí tres que, desde perspectivas diversas, han aprovechado las aristas teóricas del término. Desde la microsociología, Erwin Goffman, aunque sin referir al término, ubica al ascetismo en el centro de la institución total, definida por procesos de mortificación y automortificación del yo: una serie de depresiones, degradaciones, humillaciones y profanaciones sistemáticas aunque a menudo no intencionadas. La ascesis (automortificación) aquí es concebida como autodominio en un sentido negativo, es decir como pérdida deliberada de voluntad personal (muy propio de los reclusos de instituciones religiosas, por ejemplo).

Para la misma época, en el marco de una teoría de los ciclos sociales, Pitirim Sorokin considera que el ascetismo devenido en organización necesariamente asume el carácter de activismo. Esto supone una pérdida de la fuerza de la religión, obligada a mantener sus principios con formas constrictivas. Cuando la organización aparece, el ascetismo puro resulta imposible porque requiere planificación, gobierno, dirección y administración que son del orden de lo puramente empírico.

Finalmente, Michel Foucault en el último epílogo de aquella perspectiva arqueológica que él mismo fundara en los años sesenta, ahora bajo el rótulo

de “problemas relativos a la gobernabilidad”, emprende una revisión de la categoría. Haciendo un recorrido que va desde la filosofía greco-romana de los primeros dos siglos a.C. bajo el imperio romano hasta la espiritualidad cristiana y los principios monásticos desarrollados en el cuarto y quinto siglo del final del alto Imperio romano, considera que el ascetismo forma parte de esas tecnologías del yo que permiten a los individuos efectuar (por sí mismos o con ayuda de otros) una serie de operaciones sobre su cuerpo y su alma para obtener una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar un estado: la felicidad, la pureza o la inmortalidad. Se trata de la paradoja de un cuidado de sí, a partir del conocimiento de sí, para renunciar a sí mismo.

Experiencias ascéticas en América Latina

El ascetismo es una dimensión presente en diversas experiencias históricas y contemporáneas de la realidad social latinoamericana. Por una parte, adquiere centralidad en distintas manifestaciones del fenómeno religioso. Tal es el caso de la reconfiguración que la mortificación corporal ha sufrido en movimientos ascéticos monacales contemporáneos, organizados en torno a las nuevas formas nativas de la *communitas*. A partir del análisis de los monasterios benedictinos en el Cono Sur de América Latina, Gustavo Ludueña articula los conceptos de *liminalidad* y *praesentia* para caracterizar una forma de ascesis monacal que no sólo estructura la interacción de los monjes dentro del monasterio sino que deviene en objeto de veneración externa para visitantes y fieles en general. En una línea análoga, la ascesis se vuelve una dimensión central en la estructuración de la corporeidad y de la feminidad de las mujeres consagradas (religiosas) en la región desde la colonia hasta nuestros días. A partir del análisis de la vida ascética de claustro y de la “escritura de sí”, Asunción Lavrin analiza la conformación de una sexualidad monacal que permite comprender el fenómeno de las “novias de Cristo” en el México colonial y su concepción mística del matrimonio. Aún presente en la estructuración de la corporalidad y femeneidad de las mujeres consagradas, el “vínculo esponsal”, estructurado en torno a la unión ascético-mística con Cristo, se convierte, a ojos de distintos analistas latinoamericanos, en un intersticio que desafía el orden de género establecido y permite cuestionar a su vez el régimen heterosexual hegemónico de nuestras sociedades modernas. Así lo plantean Pablo A. Scharagrodsky y Carolina Ojeda a partir del análisis de caso de las Hijas de María-Religiosas de las Escuelas Pías en Colombia.

La problemática de la ascesis emerge también en los nuevos movimientos religiosos que reconfiguran el campo. Se encuentra presente tanto en las misas de sanación del Movimiento de Renovación Carismática Católica como en la “misa tridentina” de los grupos lefebvristas. En el primer caso, la ascesis está vinculada a la extática e inscribe la sensualidad del cuerpo en la cere-

monia religiosa. Así, por ejemplo, lo concibe Francisco Franco a partir de su trabajo etnográfico en Venezuela. En las antípodas, en el caso de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X, la ascesis ritual propia de la misa tridentina es la precondición para la mantener la identidad tradicional que define al cuerpo colectivo, tal como señala María Bargo. Las técnicas ascéticas también son utilizadas entre las religiones orientales, como sucede en las *performances rituales* de los grupos Sai Baba, donde cumplen un rol central en el proceso de desapego del mundo y control mental. Estas técnicas de purificación y desapego también son descriptas como formas de ascesis entre los usuarios de Yoga. Estos análisis, situados en diversos contextos urbanos argentinos, son tratados por Rodolfo Puglisi y Mercedes Saizar, respectivamente. Por último, haciendo otro puente entre salud y espiritualidad, la noción de "ascesis ecológica" es utilizada por Carlos Steil y otros para analizar las sacralizaciones de la naturaleza y el activismo de grupos ecologistas contemporáneos en Brasil.

En otro orden, existen diversas elaboraciones del concepto de ascesis *política* que recorren el pensamiento utópico en América Latina desde la formulación guevarista del "hombre nuevo" hasta las pautas morales y sectarias de organizaciones contestatarias. Así, por ejemplo, el ascetismo del Movimiento 26 de Julio explica el triunfo de la Revolución cubana y la emergencia de Fidel Castro como su líder indiscutible. Puede verse al respecto, el trabajo de Rafael Saadi Texeira. En el mismo sentido, la propuesta de Luis Miguel Donatello comprende la conformación de organizaciones armadas y movimientos sociales contestatarios como un fenómeno secularizado de ascesis cristiana. De un modo análogo puede ser tratado el pasaje del monasterio a la revolución es emblemático en el derrotero de Ernesto Cardenal en Nicaragua que va de la comunidad utópica de Solentiname al compromiso político en el Frente Sandinista de Liberación Nacional. Otros analistas sociales, como Ana Longoni, toman el término para analizar los mandatos sacrificiales de la literatura militante de los años setenta en la Argentina. En cambio, la literatura como ascesis es propuesta por Pía Paganelli a partir de su trabajo con las memorias y cartas de prisión del sacerdote Frei Betto en Brasil. En esta misma línea, Walter Omar Kohan, desde un abordaje filosófico inscribe la obra del educador Paulo Freire en la tradición del ascetismo cristiano de nuestra era.

Finalmente, el término "ascesis" es tomado para discutir las explicaciones del martirio cristiano fundadas en el tipo durkhemiano del suicidio altruista. Tomando distancia de la idea de "suicidio", María Soledad Catoggio elabora el concepto de *ascesis altruista,* que condensa una orientación intramundana (de transformación activa) y otra de rechazo al mundo (mística), para explicar el surgimiento de una forma colectiva de dotar de sentido a las situaciones de represión estatal sufridas sectores contestatarios del catolicismo durante las dictaduras del Cono Sur de América Latina. Esta forma co-

mún de elaborar el sufrimiento político fue construida en torno a la figura del mártir por víctimas, sobrevivientes y sus allegados. En tanto recurso epocal, quedó plasmada en los diarios personales y discursos públicos de las víctimas frente a la represión inminente. A su vez, devino en una figura de memoria, eficaz para procesar el pasado traumático entre sobrevivientes y familiares de las víctimas en la posdictadura, pero también atractiva para nuevas generaciones que encuentran en las memorias de esos mártires una forma de legitimación de su propio discurso y práctica contestarias.

Véanse también

"Meditación en el catolicismo contemporáneo", "Movimiento de renovación carismática católica", "*New Age*", "Yoga".

Bibliografía

Catoggio, María Soledad, *Los desparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura,* Siglo XXI, Buenos Aires, 2016.
Donatello, Luis Miguel, *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*, Manantial, Buenos Aires, 2010.
Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Alianza, Madrid, 1993 [1912].
Ludueña, Gustavo A., "Praesentias: ascetismo y liminalidad en comunidades contemplativas benedictinas del Mercosur", *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, año 5, núm. 5 (Porto Alegre, 2003), pp. 123-152.
Weber, Max, *Economía y Sociedad,* Fondo de Cultura Económica, México, 1964 [1920].

B

BANDOLEROS SANTIFICADOS EN MÉXICO

Kristín Guðrún Jónsdóttir

La devoción a bandoleros santificados en México se manifiesta principalmente mediante las devociones a Jesús Malverde, el bandolero sinaloense, y a Pancho Villa, el gran héroe de la Revolución mexicana. Se agrupan entre los llamados *santos populares,* es decir, santos extraoficiales que no forman parte de la voz oficial de la Iglesia católica ni de la expresión oficial de la nación mexicana.

La diferencia entre santo de la Iglesia y *santo popular* reside fundamentalmente en el hecho de la canonización, que significa, según el sentido original, formar parte del canon —es decir, la lista oficial de santos reconocidos por la Iglesia católica—. El primero es oficial y ortodoxo, ha pasado por el complejo proceso de canonización (con los tres pasos a la santidad: venerable, beato y la santificación) y la aprobación papal asegura que se puede venerar a tal individuo por la vida de heroica virtud que ha llevado. Además, su actual morada en el cielo junto a Dios le otorga poderes sobrenaturales que se pueden invocar. En cambio, el segundo no ha pasado por el proceso de canonización del Vaticano. Puede ser un individuo que llevó de manera parcial una vida ejemplar o incluso ser un personaje que ni siquiera tuvo una vida ejemplar, pero fue puesto en los altares por el pueblo, en muchos casos, por su presunto poder milagroso. El santo popular no ha recibido la bendición de la Santa Sede, y su nombre no figura en ninguna lista oficial.[1]

La importancia y la popularidad de los santos profanos va en aumento no sólo en México, sino en muchos países latinoamericanos, y sus capillas atraen cada vez a más peregrinos. En la mayoría de los casos los santos populares venerados en América Latina son nativos del continente, surgieron en un espacio geográfico conocido por el pueblo, en tiempos relativamente cercanos y circunstancias conocidas por el devoto, muy al contrario del espacio y del tiempo lejanos en que surgieron la mayoría de los santos oficiales venerados en el continente. Además, mientras que gran número de los santos oficiales pertenece a órdenes o instituciones religiosas, los santos populares son individuos legos que provienen de los sectores a los cuales pertenece

[1] K. Guðrún Jónsdóttir, *Bandoleros santificados. Las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa,* Colef / COLSAN / COLMICH, Tijuana, San Luis Potosí y Zamora, 2014, pp. 19-23.

la voz que los aclama, los sectores subalternos. Todo eso puede brindarle al creyente la sensación de que se trata de "uno de ellos".[2]

El bandido como tal es una figura importante en la cultura mexicana; han emergido numerosos personajes —tanto históricos como míticos— de esa índole en la historia de México. Por ejemplo, Jesús Malverde y Pancho Villa, quien tuvo sus años de bandolerismo cuando anduvo prófugo en la sierra antes de convertirse en héroe revolucionario. Estas dos figuras tienen varios rasgos en común que los llevaron a los altares de los pobres y los necesitados. Varios de ellos se pueden clasificar como bandidos nobles según la interpretación clásica de Eric Hobsbawm en su libro *Bandits*.[3]

A consecuencia de sus actos "heroicos y generosos", el bandolero ha sido admirado mediante centenares de leyendas, canciones, corridos, romances, coplas, poemas, cuentos y novelas, pero llevar a tal figura a la santidad por parte de la *voz popular* no es tan común, por esa razón los casos de Jesús Malverde y Pancho Villa son especiales, por lo menos en México.[4]

Jesús Malverde

Jesús Malverde era un hombre de hechos, no de palabras. Hablaba poco, pero hacía mucho por los pobres. Indignado por el sufrimiento de la gente necesitada y por el egoísmo de quienes poseían las riquezas en su natal Sinaloa, en México, Jesús robaba a los ricos y lo que obtenía de sus robos y saqueos, no lo guardaba para lujos ni para despilfarros, sino que lo repartía entre los necesitados.[5]

Con esas palabras comienza el texto anónimo de la novena dedicada a Jesús Malverde. Expresa el núcleo de la leyenda sinaloense contada por la voz popular de la región. Existen varias versiones de la leyenda, pero la más común cuenta que era un bandido de la región, héroe de los pobres, que robaba a los ricos para distribuir el saqueo entre los necesitados. Eso ocurría a finales del siglo XIX y principios del XX, en las postrimerías del porfiriato

[2] *Ibid.*, pp. 24-56. Para mayor información sobre el tema de los santos populares de México y América Latina, véanse J. Griffith, *Folk Saints of the Borderlands. Victims, Bandits & Healers,* Río Nuevo Publishing, Tucson, 2003; C. Saucedo Zarco, *Historias de santos mexicanos,* Planeta, México, 2000; F. Graziano, *Cultures of Devotion. Folk Saints of Spanish America,* Oxford University Press, Oxford, 2007; O. Plath, *L'animita. Hagiografía folklórica,* Grijalbo, Santiago de Chile, 2000; A. Pollack-Eltz, *La religiosidad popular en Venezuela,* San Pablo, Caracas, 1994; F. Coluccio, *Devociones populares argentinas y americanas,* Corregidor, Buenos Aires, 2001.

[3] E. Hobsbawm, *Bandits*, The New York Press, Nueva York, 2000 [1969].

[4] Algo semejante a la veneración a Malverde existe, sin embargo, en Argentina con la devoción a los distintos gauchos siendo el más popular el Gaucho Gil. Véase estudio de H. Chumbita, *Jinetes rebeldes. Historia del bandolerismo social en la Argentina,* Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 2000, pp. 211-245.

[5] Anónimo, *La auténtica novena del ánima de Malverde*, Calli Casa, Santa Ana, EU, 1996, p. 5.

cuando el gobernador de Sinaloa era Francisco Cañedo. A causa de sus asaltos a los ricos hacendados de la región, Malverde fue perseguido por la fuerza rural de la época —*la acordada*—, pero la leyenda cuenta que era buen jinete y con su gran habilidad para escapar de los rurales se escondía en el monte. De ahí viene su apellido, pues se ocultaba entre lo verde y se tapaba con hojas de plátano.

Con el correr del tiempo el gobernador se hartó de los quehaceres del bandido y puso precio a su cabeza, esto cumplió su objetivo y lo llevó a su muerte. En cuanto a su final las versiones también difieren: la más común narra que fue traicionado por su compadre quien informó a las autoridades donde se escondía Malverde, y éste más tarde fue ahorcado por la *acordada*. A modo de escarmiento para el pueblo el gobernador prohibió su sepultura, pero la "gente de Malverde", los necesitados, fueron al mezquite donde lo ahorcaron a colocar piedras que paulatinamente cubrieron el cuerpo. Con el tiempo se fue formando una pequeña cueva que se convirtió luego en una capilla. Poco después, la gente empezó a pedirle que siguiera su "ayuda" y pronto empezó a correr la voz del poder milagroso de Malverde.[6] *La auténtica novena* dedicada a Malverde dice: "Y… empezaron a llevar flores a la capilla, en el sitio donde quedó vagando el ánima de Jesús Malverde y la gente empezó a pedirle favores y ahí mismo, después de muerto, siguió ayudando a los pobres".[7]

Como se puede observar, la narración trata del mito del bandido noble y generoso, el héroe de los pobres que roba a los ricos para dar a los necesitados es un arquetipo universal cuya figura ha surgido en numerosas culturas como señala Eric Hobsbawm en su libro *Bandits*,[8] aunque el más conocido sin duda es Robin Hood.

La fama del poder milagroso de Jesús Malverde ha perdurado hasta la actualidad y Malverde —como santo milagroso— goza de una popularidad impresionante. Empezó como un culto local en Culiacán, Sinaloa, pero en

[6] K. Jónsdóttir, *op. cit.,* pp. 57-58. Véanse también los siguientes estudios sobre Malverde: R. Sánchez, "La cruz de Malverde. Regionalismo y cultura popular", *Concertación. Revista bimestral de Diconsa,* núm. 7 (junio de 1995), pp. 21-24; S. López Sánchez, "Malverde. Un bandido generoso", *Fronteras,* vol. 1, núm. 2 (julio de 1996), pp. 32-40; A. Lizárraga Hernández, "Jesús Malverde: Ángel de los pobres", *Mar y Arena,* Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Sinaloa (noviembre de 1998); C. Güemes, "Jesús Malverde: de bandido generoso a santo laico con prestigio regional I / II", *La Jornada,* 10-11 de agosto de 2001, pp. 1-3A, S. Quinones, "Jesús Malverde", *True Tales of Another México,* University of New Mexico Press, Albuquerque, 2001, pp. 225-232; H. Sinagawa Montoya, "¿Santo o demonio? Malverde", *Cereso* (diciembre de 2001), pp. 16-19; Luis Antonio García S., "Malverde. Leyenda de un bandido milagroso", *Crónicas 1* (enero de 2002); J. Griffith, *Folk Saints of the Borderlands. Victims, Bandits & Healers,* Rio Nuevo Publishing, Tucson, Arizona, 2003, pp. 65-89; G. López Alanís, "Malverde en el imaginario", *Vida Pública,* vol. 2 (enero de 2005), pp. 42-45.

[7] Anónimo, *op. cit*., p. 9.

[8] E. Hobsbawm, *op. cit*., pp. 46-62.

las últimas décadas se ha extendido a otros lugares de México, los Estados Unidos, diversos países de América Latina e inclusive Europa. La capilla principal de Malverde (el supuesto lugar de su muerte) en Culiacán, Sinaloa, se ha convertido en un sitio de peregrinaje adonde llegan miles de devotos. Lo que caracteriza a la capilla son los numerosos exvotos y la cantidad de ofrendas de la más distinta índole que los fieles colocan. Las placas de agradecimiento por un milagro o favor concedido por el santo Malverde atestiguan lo popular y milagroso que es.

Durante las últimas décadas su culto ha sido asociado a los narcotraficantes que lo han adoptado como su santo patrón; de ahí la denominación "narcosantón". Eso ocurrió probablemente en los años setenta y ochenta del siglo pasado cuando gran parte del tráfico de drogas destinadas a los Estados Unidos se movió de Colombia a México.[9] En la actualidad los medios suelen pintar a Malverde como el gran santo de los narcotraficantes, lo cual ignora el rico significado del mito original. Sin duda, Malverde sigue siendo el santo de los que lo llevaron a los altares a principios del siglo XX, las clases subalternas.

Manifestaciones culturales. Malverde en el ámbito popular

La auténtica novena del ánima de Malverde dice que al santo le encanta la música.[10] Un elemento que caracteriza el ambiente de la capilla malverdiana en Culiacán es el constante sonar de la música; hay grupos de músicos siempre dispuestos a tocar allí en función de cumplir una manda del devoto. Lo que cantan en general son corridos que tratan el tema de Malverde. Existen muchos corridos dedicados a él, es imposible saber el número, tal vez han llegado a 150 con los años. Los primeros corridos dedicados al santo popular eran de naturaleza religiosa a veces con una alusión indirecta y sutil al mundo del narcotráfico; los más recientes hablan abiertamente de Malverde como el gran narcosantón, en otras palabras, son narcocorridos. Hay muchos conjuntos musicales que han incorporado el apellido del santo profano al nombre del grupo. Varios músicos se asocian con él de una u otra manera. También ha incursionado en la música *pop* y *hip-hop*.

Por lo que se refiere a obras literarias, la primera sobre el santo es la obra teatral *El jinete de la Divina Providencia* del dramaturgo sinaloense Oscar Liera, de 1984. Fue adaptada al cine en 1988 bajo el mismo título por el cineasta, también sinaloense, Oscar Blancarte. Con la creciente fama de Malverde y su difusión, muchos escritores han encontrado una fuente de inspiración en el

[9] A. L. Astorga, "Los corridos de traficantes de drogas en México y Colombia", *Revista Mexicana de Sociología,* vol. 59, núm. 4 (1997), pp. 245-261.

[10] Anónimo, *op. cit*., p. 19.

santo. A partir del nuevo milenio se han publicado novelas, cuentos y obras de teatro.[11] El santo aparece como figura secundaria en un sinfín de novelas policíacas de autores tanto mexicanos como extranjeros. Ha incursionado en la cultura popular con novelas gráficas, programas de televisión y varias películas. Numerosos negocios de diversa índole honran el nombre del santo, algunos incluso tienen un altar suyo: bares, restaurantes, botánicas, tortillerías, florerías, llanterías en varias partes del mundo. Además existe una cerveza dedicada a él. En la actualidad la información virtual sobre el santo abunda, se puede considerar una suerte de *boom* malverdiano en los últimos años. El santo se encuentra regularmente en contextos nuevos y ha tomado múltiples formas religiosas y seculares.[12]

San Pancho Villa

Francisco Villa, aunque es mejor conocido como héroe o icono revolucionario secular, cae en la tendencia de santificar bandidos nobles. "Querido hermano [...] a ti invoco de todo corazón, así pues, te sirvas darme valor, tú que fuiste guía de los desamparados y sufridos, dadme tu pensamiento y tu osadía. Así sea". Estas palabras provienen de una oración a Francisco Villa o Pancho Villa ("Oración al espíritu de Pancho Villa"). Pancho Villa es, sin duda, uno de los iconos culturales más importantes de México. Una infinidad de corridos cantan sus hazañas junto con cientos de libros, artículos y películas; y es muy visible en la iconografía mexicana tanto oficial como popular. Pero detrás de la imagen oficial hay otra que no forma parte de este discurso: la imagen religiosa de Pancho Villa.

Como bien se sabe, la vida de Pancho Villa está rodeada de un aura de misterio donde el mito y su vida se mezclan a tal grado que es difícil separar la ficción de la verdad, lo cual le convierte en mito y realidad a la vez. Ha sido representado como un asesino vil y sanguinario o como el bandido generoso por excelencia que obró a favor de los desheredados. Precisamente ese factor ha incitado al pueblo a llevarlo a los altares, al nivel de santo popular. Antes de hacerse revolucionario anduvo prófugo en la sierra durante muchos años; la voz popular dice que entonces robó a los ricos para ayudar a los pobres, factor principal en cuanto a su canonización popular. Sin duda,

[11] Nos referimos a las novelas *La maldición de Malverde* de L. Alfaro Bedolla (2004), y *Jesús Malverde. El santo popular de Sinaloa* de M. Esquivel (2009); las obras de teatro *Malverde. Día de la Santa Cruz* de A. Román (2008) y *Always and Forever* de Patrick Spillers (2008); el cuento "Plegarias silenciosas" de E. A. Parra (*Parábolas del silencio,* 2006) y el microrrelato "Entierro del pobre" de E. Galeano (*Bocas del tiempo,* 2004).

[12] Para el estudio de los corridos sobre Malverde véase K. Guðrún Jónsdóttir, *op. cit.*, pp. 145-171; sobre los proyectos literarios y cinematográficos del mito malverdiano pp. 97-144 y su imaginería pp. 173-182. También E. Flores y R. E. González, *Malverde. Exvotos y corridos,* UNAM, México, 2011.

Pancho Villa ha llegado a los altares de sus “hijos” y según parece la veneración va en aumento con el correr de los años. Existen varios artículos que atestiguan su estatus religioso: estampas, oraciones y novenas, veladoras, jabón ritual, escapularios, aguas purificadas, aceite curativo, sal legítima espiritual, amuletos, perfumes para uso protector y su estatua o imagen en yeso para poner en altares. Además, espiritistas, en particular entre los fidencistas, lo invocan desde hace muchas décadas.

Las oraciones a Pancho Villa, igual que todo el discurso religioso malverdiano, exaltan la oposición dicotómica ellos / nosotros, poderoso / no poderoso, rico / pobre. La tumba de Pancho Villa, ubicada en Parral, Chihuahua, no ha producido un centro de peregrinaje tan popular como el de Malverde o una capilla, pero los devotos acuden allá y dan gracias por los favores y milagros concedidos a juzgar por las veladoras, los exvotos y cartas de agradecimiento que se encuentran alrededor de su tumba.[13]

Posibles causas de la canonización popular

De acuerdo con la imaginación popular, tanto la figura de Jesús Malverde como la de Pancho Villa concuerdan con la mayoría de las características y categorías de Hobsbawm sobre el bandido noble. Aquí queremos mencionar cinco de ellas para subrayar tres que nos parecen determinantes en cuanto a su santificación: el motivo de bandidaje forzado, causado por una injusticia; el acto generoso de robar a ricos para distribuir el saqueo entre los necesitados; ser justiciero; la invisibilidad y la muerte trágica. Estos factores se podrían sintetizar en tres palabras: víctima, justiciero y mártir. Los rasgos mencionados se reflejan en la tradición oral, los cantos, los corridos y en realidad en toda la expresión religiosa dedicada a los santos en mención. Martín Pascual clasifica la devoción a bandoleros santificados como “cultos anómicos”.[14] Según él, son personajes famosos por su desprecio al orden o bandoleros generosos quienes han “mostrado su capacidad y su audacia de oponerse al orden”; en ellos el devoto encuentra un “héroe liberador, una potencia a la cual acudir en una perpetua reivindicación del desorden contestatario”. Esa interpretación es fructífera para entender la devoción a Malverde y Pancho Villa. Mediante ellos, los devotos encuentran un liberador a quien pueden acudir ante una situación social, económica o personal difícil; los seguidores se identifican con el santo como un “nosotros”, pues ambos son incapaces,

[13] Véase K. Guðrún Jónsdóttir, *op. cit.*, pp. 82-95, y K. Guðrún Jónsdóttir, “ ‘Querido hermano… a ti [te] invoco de todo corazón’. Una lectura religiosa de Pancho Villa”, en G. F. Keller (ed.), *Good Bandits, Warrior Women, and Revolutionaries in Hispanic Culture,* Bilingual Review Press/ Editorial Bilingüe, Tempe, Arizona, 2010, pp. 101-112.

[14] M. E. Chapp *et al.*, *Religiosidad popular en la Argentina*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1991, p. 62.

por la injusticia y desigualdad social, de participar plenamente en lo que ofrece la sociedad. La acción de robar y los actos ilegales se justifican debido al sistema social injusto en que se encuentran los devotos. Ellos hacen en realidad lo que deberían hacer las autoridades: crear una sociedad justa y repartir los bienes con los necesitados.

Malverde y Pancho Villa son personajes que se rebelan contra el orden dominante, la injusticia, la desigualdad social; y mueren por la causa. Son víctimas, incluso mártires. A este respecto, reflejan la muerte del santo mártir primitivo, los primeros santos cristianos, ya que la muerte violenta o el "martirio" es la razón principal de su elevación a la categoría de santo, a pesar de no haber llevado una vida ejemplar cristiana. Parece que la muerte violenta les otorga un poder milagroso. El pueblo, ante sus necesidades materiales y espirituales, invoca al bandido noble Jesús Malverde: "moriste pobre. Tú nunca conservaste para ti lo que quitabas a los ricos", como reza *La auténtica novena del ánima de Malverde*;[15] y al centauro del norte, al "siervo fiel y defensor del pueblo", al "santo patrón de los casos difíciles y desesperados" como dice la "Oración al espíritu de Pancho Villa" y la "Gran novena a Pancho Villa" respectivamente. En ambos casos pide la ayuda y justicia que le parece negada en la vida terrenal.

Encontramos en la canonización por parte del pueblo mexicano un reflejo o paradigma de la aclamación popular de los primeros siglos de la historia cristiana y de la Edad Media, voz que no duda en aclamar y crear sus propios santos según sus necesidades. Es un acto espontáneo de la gente humilde que produce santos nuevos según la necesidad, mostrando así su potente creatividad religioso-popular. Es un factor que apunta hacia los "destiempos" internos o asimetría de la modernidad; un fenómeno híbrido en un espacio "multitemporal" donde el devoto —siguiendo la tradición medieval, con influencia prehispánica— crea su propio santo y lo lleva a los altares, en forma autónoma de la institución católica oficial.

La devoción al santo popular constituye una expresión derivada de la voz subalterna que, a pesar de no alterar el orden económico-social vigente, cambia el mundo a su modo y participa para exponer su propia voz. Es una manifestación potente y original en constante crecimiento y desarrollo.

Véanse también

"Criminalidad y santos populares", "Frontera norte de México: creencias", "Santuarios y altares", "Mística y santos populares transfronterizos".

[15] Anónimo, *op. cit.*, p. 13.

Bibliografía

Flores, E., y R. González, *Malverde. Exvotos y corridos,* UNAM, México, 2011.

Güemes, C., "Jesús Malverde: de bandido generoso a santo laico con prestigio regional I / II", *La Jornada,* 10-11 de agosto (2001), pp. 1-4ª.

Jónsdóttir, K., *Bandoleros santificados. Las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa,* Colef / COLSAN / COLMICH, Tijuana, San Luis Potosí y Zamora, 2014.

Liera, Ó., *El jinete de la Divina Providencia,* Universidad Autónoma de Sinaloa, Culiacán, México, 1987.

López Sánchez, S., "Malverde. Un bandido generoso", *Fronteras,* vol. 1, núm. 2 (1996).

BELICE: EL FENÓMENO RELIGIOSO

Raúl Enrique Rivero Canto

Belice es un caso excepcional en Latinoamérica por ser el hogar de numerosas culturas heterogéneas que coexisten de manera pacífica, a pesar de sus diferencias. Para muchos ni siquiera es parte de América Latina, sin embargo, quien considera eso no ha recorrido con cautela las calles de sus pueblos. Aun cuando el inglés es el idioma oficial, gran parte de sus habitantes habla español sin dificultad, sobre todo en los distritos de Corozal y Orange Walk que tienen frontera con México.

Algo similar ocurre con otros aspectos culturales como la gastronomía y las características de la vivienda, en los que las semejanzas con México, el Caribe y Centroamérica son evidentes. El fenómeno religioso no es la excepción: si bien ha sido generalizada la idea de que Belice es un país protestante, la religión católica predomina en los censos desde finales del siglo XIX. Aunque no corresponde ni a la mitad de la población, la Iglesia católica es la asociación religiosa con mayor número de adeptos en el país.

De los mayas prehispánicos a los mayas refugiados

Las selvas verdes y las aguas turquesas de Belice fueron el ambiente perfecto para el surgimiento y desarrollo de grandes ciudades mayas como Lamanai, Xunantunich, Altun Há y Caracol. Tales ciudades estuvieron comunicadas con otros asentamientos en la península de Yucatán. Hasta mediados del siglo XVI la única religión en Belice era la maya politeísta.

La evangelización en la península de Yucatán cobró impulso con la consolidación de la provincia franciscana de San José de Yucatán en 1549. Esto se reforzó con la llegada de fray Francisco de Toral, primer obispo de Yucatán, el 14 de agosto de 1562. La diócesis yucatanense incluía todo el territorio que geográficamente pertenecía a la península de Yucatán, sus tierras e islas adyacentes. Dicha jurisdicción correspondía a los actuales estados mexicanos de Yucatán, Campeche y Quintana Roo, así como parte de Tabasco (exceptuando la microrregión de la Chontalpa), el territorio soberano de Belice y el departamento guatemalteco del Petén.[1]

[1] *Cf.* J. Camargo Sosa, *Crescencio Carillo y Ancona, el obispo patriota*, Área Maya, Mérida, 2006, p. 232.

De los intentos de evangelización católica en el territorio quedan como constancia los vestigios de pequeñas capillas ubicadas a unos pasos de los antiguos templos prehispánicos. Lamanai frente a la laguna del río Nuevo es uno de los casos más representativos. Sin embargo, ni las tareas misioneras ni la conquista del territorio surtieron efecto. La principal causa fue la falta de determinación de las autoridades tanto de la Nueva España como de la Capitanía General de Yucatán para establecer un puerto o una villa española en la zona.

Tras su expulsión de la laguna de Términos el 16 de julio de 1717 y la fundación del presidio de Nuestra Señora del Carmen, los piratas británicos pusieron sus ojos en las costas situadas al sur del río Hondo frente al Caribe. Es así como empezó el poblamiento británico de la zona y con ello la llegada de la Iglesia anglicana. La acción pastoral anglicana se concentró en la ciudad y el puerto de Belice donde, durante la segunda década del siglo XIX, construyeron un importante templo dedicado a san Juan que con el paso del tiempo se convertiría en la primera catedral anglicana de Centroamérica.

En el verano de 1847 estalló la Guerra de Castas en Yucatán, que enfrentó a un grupo de mayas rebeldes contra la población blanca y los mayas pacíficos que no quisieron unirse a la revuelta. Muchos grupos de estos mayas yucatanenses católicos huyeron hacia Belice llevando consigo las manifestaciones del catolicismo popular regional de Yucatán. Para atender espiritualmente a los mayas y mestizos recién llegados, en 1851 arribó a Belice la Compañía de Jesús.[2]

Vallarta[3] señala que fueron cuatro las estrategias de los jesuitas para consolidar la presencia católica en Belice: una catequesis continua, la administración de sacramentos acompañada de las celebraciones del catolicismo popular yucatanense, la creación de escuelas y la implementación de la prensa católica en 1885 por medio de la publicación del periódico bilingüe *The Angelus,* que facilitó la promoción de las devociones, sirvió de noticiero local y motivó a los fieles a la oración. Tales acciones propiciaron la conservación de la fe católica de los mayas y mestizos refugiados y la conversión de los mayas locales. De 1862 a 1897 fueron enviados a las residencias jesuitas de esos distritos 36 misioneros de diversas nacionalidades.[4]

El 16 de mayo de 1888 el papa León XIII elevó la Misión de Belice a prefectura apostólica, la cual dio lugar al Vicariato Apostólico de Honduras Británica el 3 de enero de 1893. Con ello quedaba del todo consumada la sepa-

[2] Para profundizar en el tema de la Guerra de Castas en el norte de Belice puede leerse a A. Cal, *Anglo Maya Contact in Nothern Belize: A Study of British Policy Toward the Maya During the Caste War of Yucatán. 1847-1872,* tesis de maestría, Universidad de Calgary, Departamento de Historia, Calgary, 1983.

[3] *Cf.* L. Vallarta Vélez, *Los payobispenses. Identidad, población y cultura en la frontera México-Belice*, CONACYT / Universidad de Quintana Roo, Chetumal, 2001, pp. 23 y ss.

[4] *Cf. op. cit.*, p. 182.

ración del territorio beliceño de la diócesis yucatanense. El primer obispo vicario fue el jesuita Salvatore Di Pietro (1893-1898) y el templo católico del Divino Redentor del puerto de Belice fue designado como catedral.

Un país para todos

El campo religioso contemporáneo de Belice incluye a muchas más religiones que a las cristianas en sus ramas anglicana y católica. La propia naturaleza del país como refugio de migrantes ha favorecido la llegada de diversos grupos étnicos, primero como colonia (Honduras Británica) desde 1862, y luego como país independiente desde 1981. El censo de población de 2010 indica que los grupos étnicos en el país, de mayor a menor y según la autoadscripción de los censados, son: mestizos latinos, criollos, mayas, garífunas, indorientales, menonitas, eurodescendientes, chinos y japoneses, afrodescendientes, hindúes y libaneses. Destaca que de los 322 453 habitantes registrados en el censo, 170 446 se identifican a sí mismos como mestizos latinoamericanos.[5]

La Constitución nacional garantiza la libertad religiosa y rechaza la existencia de una religión de Estado. Sin embargo, el Estado no es aconfesional sino que reconoce la supremacía de Dios.[6] Como herencia de su pasado británico, Belice posee lo que David Martin[7] denomina el modelo inglés de las relaciones entre las Iglesias y el Estado. Este modelo se caracteriza por cierto pluralismo religioso, bajo anticlericalismo, descenso en la participación en los cultos, fuerte conservadurismo dentro de la estructura eclesial y mediana intelectualidad de los clérigos. También presenta una alta estabilidad de la democracia, una baja o controlada influencia del proletariado, un sistema escolar a veces religioso secular, un cercano nexo Iglesia-Estado y la ausencia de confrontación al gobierno de parte de la Iglesia.

Tal situación llevó al Estado beliceño a otorgar uno de los 12 asientos del senado al Consejo de Iglesias de Belice y a la Asociación Evangélica de Iglesias, organismo integrado por representantes de las comunidades anglicanas, católicas, metodistas, adventistas, entre otras. De manera colegiada las iglesias en el país le proponen un senador al gobernador general, representante de la reina Isabel II en Belice, para que sea su voz y voto ante el órgano legislativo.

Desde 2012 ostenta ese cargo el senador y sacerdote católico Noel Leslie, quien también ha sido vicario general de la Diócesis de Belice City-Belmo-

[5] *Cf.* Instituto de Estadística de Belice, "Población y hogar. Censo de población 2010: tablas de la sección población", consultado el 15 de agosto de 2015: <http://www.sib.org.bz/statistics/population>.

[6] U. S. Departament of State, "International Religious Freedom Report: Western Hemisphere: Belize", recuperado el 14/08/2015 desde <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2008/108514.htm>.

[7] D. Martin, *A General Theory of Secularization*, Basil Blackwell, Oxford, 1978.

pan. Buena parte de la población ve al senador representante de las Iglesias como el líder religioso de la nación, puesto que él representa no sólo a la asociación religiosa a la que está adscrito, sino a todas las demás presentes en el país, especialmente a las cristianas.

La presencia de la religión en las escuelas se da tal como lo plantea Martin[8] en su modelo, ya que es un elemento importante en el sistema educativo. Más de la mitad de las escuelas están administradas por alguna asociación religiosa, sin embargo, predomina la Iglesia católica. Es obligatorio para todas las escuelas preprimarias, primarias y secundarias en el país impartir una asignatura de religión como parte de la formación integral de los niños y adolescentes. Esto aplica tanto para las escuelas administradas por alguna Iglesia como para las mantenidas por el gobierno. Aunque esa clase debe ser al menos una vez por semana, en algunas escuelas primarias se imparte diariamente.

Si bien para las escuelas es imperativo ofrecer la asignatura de religión, para los alumnos es optativo cursarla y está penado por la ley obligar a algún alumno a participar en la clase o en alguna actividad religiosa contra la voluntad de sus padres, así se garantiza la libertad de religión conforme al artículo 55º del *Education and Training Act* de 2010. Algo similar ocurre en el ejército donde los miembros de las fuerzas armadas cuentan con un capellán, aunque no es obligatorio participar en los actos de culto.[9]

El Estado beliceño ha apostado en favor de la formación religiosa de sus niños y jóvenes como un factor que ayude a conservar un ambiente armónico y pacífico en el país. No importa cual religión sea la que profesen, lo importante es que sean religiosos. Incluso en la única cárcel del país, pese a que no es obligatorio, el principal elemento de reinserción social de los reclusos es la conversión religiosa a un cristianismo practicante en cualquiera de sus modalidades (anglicana, católica, etcétera).

Cuatro fiestas religiosas son consideradas días festivos nacionales: Viernes Santo, Sábado Santo, lunes de Pascua y Navidad. También está provista de una cierta connotación religiosa la fiesta *sui generis* del Día del Asentamiento Garífuna celebrada cada año el 19 de noviembre. Recuerda la llegada del pueblo garífuna o Garinagu procedente de las Antillas. Ellos fueron el primer grupo estable de católicos en el país. El primer obispo católico nacido en Belice, Osmond Peter Martin, es un descendiente de los garífunas de Dangriga. La lengua, la danza y la música de los garífunas fueron reconocidas en 2008 por la UNESCO como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad.

Si bien Belice favorece la existencia de un ambiente religioso en diversos ámbitos de la vida pública, es un país con una gran tolerancia religiosa donde diversas Iglesias y asociaciones religiosas pueden trabajar en armonía y

[8] *Idem*.
[9] *Cf.* U. S. Departament of State, *op. cit*.

de manera respetuosa; al mismo tiempo nadie es obligado a creer en alguna religión en particular o siquiera a tener religión alguna.

La adscripción religiosa de los beliceños

A pesar de los deseos del Estado de ser un país religioso, una cuarta parte de la población censada manifestó no tener ninguna creencia religiosa o no identificarse con una Iglesia en particular. El abandono de los fieles de las Iglesias va a la par de un descuido pastoral de las mismas, ya que éstas confían en que quienes acuden a la educación religiosa en su niñez, serán firmes creyentes como adultos. Esto hace más evidente el hecho de que las Iglesias atienden mejor a sus escuelas que a sus templos.

A nivel nacional, la Iglesia católica cuenta con 129 456 fieles que corresponden a 40.15% de la población. Las iglesias pentecostales en conjunto poseen 27 121 miembros (8.41%). La Iglesia Adventista del Séptimo Día ocupa el tercer lugar con 17 559 fieles (5.45%) y la Iglesia anglicana, el cuarto con 15 065 adeptos (4.67%). Los menonitas son 12 053 (3.74%). El 13.08% restante de la población, si se considera que 24.5% no cree o no se adscribe en alguna Iglesia, corresponde a los bahá'íes, bautistas, budistas, hinduistas, metodistas, mormones, musulmanes, nazarenos, rastafaris y miembros del Ejército de Salvación.[10]

Belice está organizado para su administración política en seis departamentos: Corozal y Orange Walk al norte, Belice y Cayo al centro, y Stann Creek y Toledo al sur. En cada uno de ellos hay al menos un pueblo que supera los 6 000 habitantes y numerosas villas que no rebasan esa cifra. Únicamente hay dos ciudades: Belice y Belmopan.

Corozal, con 41 061 habitantes, está junto a la frontera con México muy cerca de Chetumal, Quintana Roo. En la cabecera distrital, Corozal Town, hay una numerosa población católica y adventista. En este distrito está la villa de Calcutta donde radican descendientes de hinduistas exiliados de India. El distrito de Orange Walk cuenta con 45 946 habitantes. La parroquia católica de la Inmaculada Concepción de Orange Walk Town, la cabecera distrital, es uno de los principales santuarios marianos del país y un caso paradigmático de la arquitectura neogótica tropical. En el siglo XIX sirvió para el culto de la virgen de Lourdes, pero actualmente una de las fiestas más importantes en el sitio ocurre el 12 de diciembre en honor de Nuestra Señora de Guadalupe. Más de 5 000 menonitas habitan en el distrito conservando sus tradiciones y prácticas.

En el distrito de Belice están las ciudades más importantes del país: Belice y San Pedro, destacado destino turístico en la isla de Ambergris Caye. La

[10] *Cf.* Instituto de Estadística de Belice, *op. cit.*

población distrital llega a los 95 291 habitantes de los cuales más de 70 000 viven en la ciudad de Belice. En este distrito se concentra 70% de los anglicanos del país. También destaca una amplia población metodista en la zona, cerca de 7 000 fieles.

El distrito de Cayo tiene más de 75 000 habitantes. En él está la capital nacional, Belmopan, donde se ubica la concatedral católica de Nuestra Señora de Guadalupe. San Ignacio y Benque Viejo del Carmen son los dos pueblos más relevantes de la zona. Este último es el principal punto fronterizo entre Belice y Guatemala. Entre las 38 villas del departamento sobresalen Spanish Lookout, habitada por más de 2 000 menonitas, y Santa Elena, donde en 2013 se erigió St. Benedict, el primer seminario católico diocesano.

Stann Creek (34 324 habitantes) tiene como cabecera distrital a la ciudad de los garífunas, Dangriga. Los habitantes de este distrito son particularmente devotos del Sagrado Corazón de Jesús desde la época de las misiones jesuíticas al mismo tiempo que conservan las ancestrales prácticas de su religiosidad popular. La cabecera del distrito de Toledo (30 785 habitantes) es Punta Gorda. La parroquia católica de San Pedro Claver es un sitio preferente para las manifestaciones del catolicismo popular de la mayoritaria población maya del distrito.

En resumen, cada grupo étnico o religioso que ha llegado a Belice ha encontrado ahí un hogar donde puede practicar libremente sus creencias en concordia con las otras asociaciones religiosas. Eso ha permitido que se conserven numerosas tradiciones y prácticas que enriquecen el fenómeno religioso de ese país multicultural donde el sol nace en las aguas del Caribe y se oculta en la milenaria selva maya.

Véanse también

“Protestantismo en América Central”, “Diversidad religiosa”, “Testigos de Jehová en Centroamérica”.

Bibliografía

Camargo Sosa, J., *Crescencio Carillo y Ancona, el obispo patriota,* Área Maya, Mérida, 2006.

Instituto de Estadística de Belice, “Población y hogar. Censo de población 2010: tablas de la sección población”, recuperado el 15 de agosto de 2015 de <http://www.sib.org.bz/statistics/population>.

Martin, D., *A General Theory of Secularization,* Basil Blackwell, Oxford, 1978.

Rivero Canto, R. E., “El Neogótico tropical en Belice. Vicisitudes de un templo neogótico entre la selva y el Caribe”, en M. M. Checa-Artasu y O. Ni-

glio (eds.), *El Neogótico en la arquitectura americana. Historia, restauración, reinterpretaciones y reflexiones,* Ermes Edizioni Scientifiche, Roma, 2016, pp. 91-100.

Vallarta Vélez, L., *Los payobispenses. Identidad, población y cultura en la frontera México-Belice,* Conacyt/Universidad de Quintana Roo, Chetumal, 2001.

BUDISMO EN ARGENTINA

EDUARDO CARINI CATÓN

INTRODUCCIÓN

En Argentina, un país con más de 40 millones de habitantes, el budismo es una minoría que apenas alcanza 0.1% de la población total (unas 40 000 personas). No obstante, esta religión ha tenido un crecimiento exponencial tras la democratización del país a mediados de 1980. La diversificación del campo religioso argentino acontecida en las últimas tres décadas puede observarse en la formación de más de 80 centros budistas, los cuales cada día atraen a nuevos miembros y ocupan espacios anteriormente monopolizados por el catolicismo.

Antes de la efectiva formación de estos grupos existió una primera etapa de la presencia del budismo en Argentina, caracterizada por una apropiación intelectual de su doctrina y cosmovisión, que se desarrollaba por fuera de cualquier contexto institucional. Este tipo de budismo se conoce como *texto sin contexto*,[1] considerado una joya oriental que filósofos y literatos occidentales debían rescatar. A mediados de 1980 se pasó de una etapa textual a una *contextual* del budismo, en donde el texto (su filosofía y cosmovisión) se tornó inseparable de un contexto sociocultural e institucional, formado por organizaciones religiosas resultado de un proceso de apropiación y reinvención de esta religión a nivel local.

Al igual que en otros países occidentales donde el budismo se ha establecido, existen dos corrientes principales en las que puede subdividirse esta religión en Argentina. La primera es el budismo étnico o de inmigración, integrado por personas de origen asiático o sus descendientes, que suman alrededor de 5 000 adherentes. La segunda es el budismo de conversos, cuya membresía está compuesta principalmente por individuos sin ascendencia oriental, llega a 35 000 personas aproximadamente. Exploraremos las diversas instituciones vinculadas con el budismo étnico.

[1] M. Baumann, "Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective", *Journal of Global Buddhism*, núm. 2 (2001), pp. 1-43.

Budismo étnico

En los años ochenta se produjo en el país una notable inmigración taiwanesa y posteriormente china. La fracción budista de estos migrantes creó la Asociación Budista China en la Argentina en 1985. El maestro Pu Hsien llegó de Taiwán en 1988 y fundó el templo Tzon Kuan, ubicado en el barrio chino de la ciudad de Buenos Aires. Las personas que allí concurren, unas 550 en total, son en su mayoría de origen taiwanés y chino, pero hay una pequeña cantidad de argentinos no orientales que también participan de las actividades de la comunidad.

Otra institución ligada a la inmigración china es el monasterio budista Fo Guang Shan, establecido en 1992 con la visita al país del maestro Hsing Yun. Su propósito fue brindar contención religiosa y ceremonias tradicionales a la comunidad de inmigrantes chino-taiwaneses que profesaban el budismo. La actual maestra de la sede argentina, Chueh Kae, se destacó por abrir esta institución a los argentinos sin antepasados orientales interesados en la filosofía budista. Gracias a su conocimiento del español y a su intenso trabajo de traducción de textos religiosos, personas no vinculadas con la colectividad comenzaron a acudir al gran templo que la mencionada organización posee en la ciudad de Buenos Aires.

Con respecto a la colectividad japonesa en Argentina, una parte de la misma pertenece al Jodo Shinshu o Budismo de la Tierra Pura, fundado en Japón por el monje Shinran Shonin en el siglo XIII. La escuela cuenta con un templo, Honpa Hongwanji, ubicado en la ciudad de Buenos Aires y dirigido por un monje formado en Japón. El mismo es frecuentado principalmente por migrantes japoneses y sus descendientes, un total de 500 personas.

Completa el panorama del budismo étnico local el zen coreano, llegado junto con la corriente migratoria procedente de Corea del Sur, también en la década de los ochenta del siglo XX. La escuela zen Han Ma-Um, cuyo líder espiritual es la maestra Tae Heng Se Nim, tiene centros en Corea, los Estados Unidos y Argentina. El principal templo local está situado en Buenos Aires y además se estableció un monasterio en la provincia de Tucumán. Finalmente, otro centro budista de origen coreano es el Templo Zen Koryosa, dirigido por las maestras zen Kyung Hyun Sunim y So Mok Sunim. En 2003 fundaron el Centro Zen Budista Argentino en la ciudad de Buenos Aires con el objetivo de promover la enseñanza y difusión de esta religión más allá de la comunidad de migrantes coreanos.

Budismo de conversos

El budismo de conversos se encuentra representado en Argentina por cuatro tradiciones principales: el budismo zen, el tibetano, el *theravada* y la *Soka*

Gakkai; todas estas establecidas en las últimas décadas del siglo XX. Su membresía está compuesta por argentinos sin antepasados orientales, de clase media o media-alta, la cual combina su participación en los grupos budistas con una vida secular urbana. Las trayectorias de vida revelan un distanciamiento del catolicismo heredado familiarmente, el tránsito por diversos grupos y prácticas de origen oriental y la participación en un amplio espectro de disciplinas vinculadas con la Nueva Era (yoga, *reiki,* artes marciales y terapias alternativas).

Con respecto al budismo zen, encontramos siete instituciones que computan alrededor de 5000 practicantes.[2] Una de ellas, el Templo Serena Alegría, fundada por Ricardo Dokyu, un argentino interesado en el zen que pasó 10 años estudiando en Japón, hasta su regreso al país en 2001. En 2002 fue reconocido como maestro y comenzó a difundir el zen.

Por su parte, el grupo zen Dojo del Jardín se gestó cuando la argentina Aurora Oshiro gestionó un espacio para realizar meditación zen en el Jardín Japonés de Buenos Aires en 1987. En el año 2000 el grupo sufrió un revés importante con la nueva política de administración del Jardín Japonés que desestimó su presencia. Sus fieles continuaron reuniéndose en lugares prestados, transitoriamente. Sin el referente del Jardín Japonés el centro pasó a llamarse "Zen del Sur" (o "Nanzenji").

Otro grupo formado en los años ochenta por la iniciativa de un argentino que viajó al exterior para estudiar budismo zen es la Ermita de Paja, liderada por Jorge Bustamante, un maestro de reconocida trayectoria en el país. Viajó a Francia en 1984 para practicar en el templo La Gendronnière, fundado por Taisen Deshimaru, el introductor del zen *soto* en Europa y fundador de la Asociación Zen Internacional. Allí se ordenó monje y tras su regreso en 1985 formó un grupo de práctica de meditación. En 1995 se articuló un nuevo grupo vinculado con el linaje del zen de Deshimaru, liderado por el maestro francés Stéphane "Kosen" Thibaut, quien desarrolló una actividad misionera en Argentina y otros países latinoamericanos. Dicha organización conforma al grupo zen más grande del país, cuenta con más de 20 *dojos* de práctica y un templo, Shobogenji —ubicado en el cerro Uritorco (provincia de Córdoba)—, sumado a varios grupos de meditación en Chile, Uruguay, Bolivia y Cuba.

Existen dos casos de maestros que enseñan en la Argentina que, a diferencia de los anteriores, se han formado en el zen estadunidense. El primero es el del sacerdote budista Seizan Feijoo, un argentino sin ascendencia orien-

[2] *Cf.* C. Carini, "Las nuevas tierras del Buda: globalización, medios de comunicación y descentralización en una minoría religiosa de la Argentina", *Debates do NER*, vol. 10, núm. 16 (2009), pp. 49-70; *Etnografía del budismo argentino: rituales, cosmovisión e identidad*, tesis doctoral, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 2012; "Historia, poder e identidad en la conformación de una comunidad budista zen argentina: el caso de la Diamond Sangha", *PLURA/ Revista de Estudos de Religião*, vol. 4, núm. 2 (2013), pp. 49-70.

tal que vivió en los Estados Unidos durante 40 años, donde estudió zen. Al regresar al país en el año 2000, fundó el Centro Zen Cambio Sutil. El segundo caso es el de Daniel Terragno, un maestro de origen chileno que reside desde hace más de 40 años en los Estados Unidos. Es el actual líder de Viento del Sur, la sede argentina de la Diamond Sangha, una importante organización budista estadunidense.

Al igual que el anterior, también es dirigido por un extranjero hispanohablante el Zendo Betania cuya sede central está en España. Su referente es Pedro Flores, maestro zen desde 2002, quien dicta cursos introductorios al zen en varias ciudades de España. El origen del grupo argentino se remonta al 2003, cuando Flores comenzó sus visitas anuales a Argentina; en la actualidad continúa con su labor de difusión.

Con respecto a los grupos de budismo tibetano conformados en las últimas décadas, podemos decir que existe una gran diversidad, ya representan cada una de las cuatro grandes escuelas: *kagyu, gelugpa, sakya* y *nyingma*.[3]

La escuela *kagyu* es la de mayor presencia en el país, pues a ella pertenecen cuatro de los centros locales. El primero de ellos es el Centro Budista Camino del Diamante, que sigue las enseñanzas del lama Ole Nydahl. La sede local se formó hace más de 10 años en el microcentro de la ciudad de Buenos Aires. El segundo grupo perteneciente a la escuela *kagyu* (y también al linaje karma, como el grupo anterior) es el Instituto Kagyu Techen Choling, también llamado Jardín del Budismo Mahayana. Esta es la organización *vajrayana* de más larga data en el país, fundada en 1983. Los maestros residentes locales son los lamas Sangye Dorye (Horacio Araujo) y Rinchen Kandro (Consuelo Navarro Ocampo). El tercer centro *kagyu,* Dongyuling, pertenece al linaje *drukpa* de esta escuela; fue fundado en 1986. Su director es Gerardo Abboud, un argentino que, luego de graduarse como ingeniero, viajó a los Himalayas en 1970, donde permaneció durante 14 años estudiando budismo. Actualmente, Abboud combina la dirección de Dongyuling con viajes frecuentes en los cuales se desempeña como traductor al español e inglés de distinguidos lamas tibetanos, entre ellos el Dalai Lama. Completa el panorama local de la escuela *kagyu,* el Grupo Phuntsok Choling perteneciente al linaje *drikung.* Su director es el argentino Jorge Luis Varela. El grupo fue inaugurado en 2004 y cuenta con la dirección espiritual del lama Phuntsok Tenzin Rinpoche, un monje tibetano que en 1996 se mudó a Chile para dirigir los centros *drikung* de esta parte del mundo.

Por otra parte, la escuela *gelugpa* (liderada por el Dalai Lama) adquiere presencia en el país a través de tres instituciones diferentes. En primer lugar, la Asociación Budistas de Argentina formada en 1999 por iniciativa de Osvaldo

[3] *Cf.* C. Carini, "La diversidad del budismo tibetano en la Argentina: un estudio etnográfico", en F. Flores y P. Seiguer (eds.), *Experiencias plurales de lo sagrado: La diversidad religiosa argentina en perspectiva interdisciplinaria*, Imago Mundi, Buenos Aires, 2014, pp. 181-196.

Puglisi, quien organiza las visitas al país del *geshe* Jampa Tenzin, un monje de la tradición *gelugpa* que viaja frecuentemente desde su monasterio de la India para realizar rituales de purificación, curación e iniciaciones. Otra organización que podemos identificar con la tradición *gelugpa* es el Centro de Meditación Kadampa Argentina, perteneciente a la New Kadampa Tradition, una red internacional que cuenta con alrededor de 1200 centros y grupos de meditación en todo el mundo. El Centro de Meditación Kadampa Argentina tiene su sede central en el barrio de Palermo de la ciudad de Buenos Aires, con filiales en San Telmo y La Boca, así como en San Isidro, Vicente López y Olivos. El tercer centro *gelugpa* local es el Grupo de Estudio de Budismo Tibetano Yogi Saraha. Pertenece a la Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition (FPMT), una organización religiosa compuesta por una red internacional de 150 filiales, fundadas por el lama Thubten Yeshe y por su actual líder, Thubten Zopa Rinpoche. El grupo argentino es dirigido por la monja Thubten Kundrol, una argentina que estudió el budismo tibetano en Japón, Italia y los Estados Unidos desde su salida del país en 1979. Tras su regreso en 2004, comenzó a impartir enseñanzas en la ciudad de Buenos Aires.

Con respecto al resto de las escuelas de budismo tibetano, desde el 2010 la tradición *sakya* tiene su sede local en el Grupo Palden Sakya Buenos Aires, dirigido por el argentino Federico Andino (Jñāñavajra), quien es supervisado por el *khempo* Pema Wangdak y otros maestros tibetanos del linaje *sakya* que viajan periódicamente a Argentina para impartir enseñanzas e iniciaciones a sus seguidores locales. Por último, la tradición *nyingma* se encuentra representada a nivel local por la Comunidad Dzogchen Argentina Tashigar Sur, dirigida por el maestro tibetano Chogyal Namkhai Norbu, líder de la Comunidad Dzogchen Internacional que posee *gars* (centros de enseñanza) en Italia, los Estados Unidos, México, Venezuela, Argentina, Australia, Rumania, Rusia y Ucrania.

Tras esta revisión de los grupos budistas zen y tibetanos que podemos encontrar en Argentina, nos queda mencionar el budismo *theravada,* representado a nivel local por un grupo perteneciente a la organización internacional Vipassana Meditation, fundada por Narayan Goenka de acuerdo con las enseñanzas de su maestro Sayagyi U Ba Khin. Este grupo organiza desde mediados de los años noventa prácticas semanales de meditación en domicilios particulares en diferentes ciudades del país y ofrece cursos intensivos de 10 días. A la fecha se han realizado más de 90 cursos de meditación Vipassana, a los cuales han asistido alrededor de 5000 personas.

Para finalizar, debemos mencionar la organización budista con mayor número de adherentes en el país —alrededor de 15000—, la Soka Gakkai Internacional de la Argentina (SGIAR), fundada en 1964 por un grupo de inmigrantes japoneses, aunque en la actualidad la mayor parte de sus miembros no son de origen oriental. Su sede en la ciudad de Buenos Aires, ubicada en el barrio de Villa Urquiza, cuenta con un anfiteatro para 1000 personas.

Palabras finales

El budismo local presenta variaciones con relación a el país de origen, escuela y linaje que cada centro representa, lo cual hace al universo en cuestión no sólo extenso, sino también variado. La compresión del espacio que caracteriza al mundo globalizado posibilita la existencia de una diversidad de escuelas budistas en las ciudades más grandes de Argentina. Además, continuamente se forman nuevos grupos y aumenta la cantidad de personas vinculadas con esta religión, integrada por simpatizantes que circulan por diversos centros budistas, difícil de contabilizar con precisión por el carácter mudable, efímero o desinstitucionalizado de su adscripción religiosa.

Dentro del budismo de conversos, el zen y el budismo tibetano destacan por su heterogeneidad interna, con una variedad de grupos pertenecientes a distintas organizaciones internacionales, mientras que la Soka Gakkai y el *theravada* se hallan articulados en organizaciones monolíticas que aglutinan la totalidad de la membresía. Respecto al budismo étnico, es preciso advertir que la presencia minoritaria, aunque creciente de argentinos sin antepasados orientales en los templos y asociaciones budistas chinas, coreanas y japonesas cuestiona la distinción tajante entre un budismo de inmigrantes y de conversos argentinos. En suma, estas instituciones toman cada vez más la forma de congregaciones paralelas, en donde las actividades realizadas se dividen de acuerdo con las expectativas de las diferentes clases de miembros.

Para concluir, cabe preguntarse acerca de los motivos que impulsan a los argentinos sin ascendencia oriental a inclinarse por una religión ajena al marco sociocultural católico tradicional del país. Probablemente, los mismos giran en torno al interés que suscita tanto por las técnicas espirituales que ofrece como por las particularidades de su visión del mundo. En efecto, desde hace décadas existe una creciente curiosidad por la práctica de la meditación al mismo tiempo que la doctrina budista, caracterizada por un alto grado de adaptabilidad e inclusivismo, propone afinidades con esferas simbólicas tales como el cristianismo y la ciencia, lo que otorga a su discurso un atractivo especial. Finalmente, muchas de las prácticas y representaciones de esta religión encuentran gran resonancia con ciertos imaginarios y tópicos propios del movimiento de la Nueva Era, asentados en el sentido común de las clases medias y altas en Argentina (tales como la noción del karma, la reencarnación y la energía, así como la búsqueda de la sanación y del bienestar).

Véanse también

"Religión popular del Japón", "*New Age*", "Catolicismo en Argentina", "Diversidad religiosa".

Bibliografía

Baumann, M., "Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective", *Journal of Global Buddhism,* núm. 2 (2001), pp. 1-43.

Carini, C., "Las nuevas tierras del Buda: globalización, medios de comunicación y descentralización en una minoría religiosa de la Argentina", *Debates do NER,* vol. 10, núm. 16 (2009), pp. 49-70.

____, *Etnografía del budismo argentino: rituales, cosmovisión e identidad*, tesis doctoral, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 2012.

____, "Historia, poder e identidad en la conformación de una comunidad budista zen argentina: el caso de la *Diamond Sangha*", *PLURA/Revista de Estudos de Religião,* vol. 4, núm. 2 (2013), pp. 49-70.

____, "La diversidad del budismo tibetano en la Argentina: un estudio etnográfico", en F. Flores y P. Seiguer (eds.), *Experiencias plurales de lo sagrado: La diversidad religiosa argentina en perspectiva interdisciplinaria,* Imago Mundi, Buenos Aires, 2014, pp. 181-196.

C

CATOLICISMO EN ARGENTINA

Fortunato Mallimaci

La institución católica es la organización social no estatal con mayor presencia histórica en el territorio nacional. Su red de parroquias, templos, escuelas, movimientos, radios comunitarias, prensa, comedores y servicios sociales está en todo el país.[1]

El mundo católico en Argentina

El catolicismo es un mundo —institución nacional e internacional, Estado del vaticano, culturas, movimientos, espiritualidades, órdenes religiosas— que ha sido diverso y con distinta densidad según el contexto histórico y nacional, como ejemplos pueden mencionarse: el catolicismo burgués, liberal, nacionalista, espiritualista, galicano, entre otros. En Argentina, ha sido hegemónico desde el siglo xx hasta la actualidad, el llamado catolicismo integral e intransigente, catolicismo en todos los aspectos de la vida, que combinó acentuación doctrinaria con intransigentismo social moderno de matriz antiliberal y anticomunista. Catolicismo de conflicto y de acción en el espacio público, fuertemente romano y de presencia en la sociedad y en el Estado. El Syllabus romano de 1864, con su dura condena "al mundo burgués", es un telón de fondo a no olvidar. Así como el primer cardenal hispanoamericano fue argentino (Copello en 1935), también lo fue el primer papa no europeo (Bergoglio en 2013). En América Latina los imaginarios políticos son —en su mayoría y a su manera según los Estados nacionales— continuidad secularizada de imaginarios católicos y religiosos: esperas, promesas, tiempos, sacrificios, infiernos, paraísos, traiciones, lealtades y recompensas; tienen así una carga político-religiosa de la cual se puede prescindir, pero no olvidar.

[1] Datos oficiales de la última guía eclesiástica publicada: parroquias: 2782; iglesias y capillas: 9861; sacerdotes diocesanos: 3657; sacerdotes religiosos: 1823; diáconos permanentes: 754; religiosas: 8014; seminaristas mayores: 1000; santuarios: 108; monasterios femeninos: 67; casas de religiosos: 903; casas de religiosas: 1723; centros educativos: 2580 (aica, *Guía eclesiástica argentina,* Buenos Aires, 2009). Sobre 100% de la matrícula en escuelas primarias y secundarias, 22% son escuelas públicas de gestión privada (14% son confesionales y 8% no confesionales) y la mayoría recibe fondos públicos para pagar los sueldos a docentes.

De un catolicismo a la defensiva de orden, de hogar y de disciplinamiento social —Dios, patria y hogar— que acompañaba a las clases dominantes del orden liberal y oligárquico de mediados y finales del XIX —notables católicos sin Iglesia—, se pasó a la construcción de una Iglesia y un movimiento católico a la ofensiva. Este catolicismo integral disputó primero el espacio público y se implantó en las ciudades acompañado de millones de migrantes de ultramar, luego penetró en el Estado cuando el imaginario liberal entró en crisis durante la entreguerra. Creó así un nuevo sentido común sociorreligioso y una identidad nacional asociado a lo que se llamó la Argentina católica, el cual cuestionó al mundo liberal, combatió al mundo comunista y se insertó en las clases populares, trabajadoras y en las nuevas clases sociales en ascenso, fruto del incipiente Estado de bienestar primero radical (1916-1930), luego en el peronista (1945-1955) y el desarrollista (1960-1974). Como resultado, se construyó una Iglesia con catolicismos.

La Acción Católica fue el gran movimiento de masas creado en las ciudades y desde donde sus militantes se dedicaron a dirigir escuelas, Fuerzas Armadas, sindicatos, universidades, gobiernos locales y provinciales. A partir del golpe militar de 1943 organizaron "el asalto al Estado" y al poder como parte de su estrategia a largo plazo para cristianizar una sociedad argentina alejada de lo institucional y normativo católico.[2]

La Guerra Civil española, la segunda Guerra Mundial y el surgimiento del peronismo produjeron fuertes divisiones internas en el mundo católico, al mismo tiempo que se consolidó una estructura eclesiástica de amplia afinidad con las Fuerzas Armadas y con quien compartió el poder y se expandió con cada uno de los numerosos golpes de Estado cívico-militares y religiosos. Fue la época donde los partidos políticos, las organizaciones sociales y empresariales deseaban y soñaban con un coronel y un obispo propio.

La década de los sesenta en Argentina, como en otros países de América Latina, fue de efervescencia juvenil, de grupos católicos que exigían reforma, renovación y mayor acercamiento al mundo popular para desde allí denunciar a "los poderosos y explotadores"; y de expansión de la Revolución cubana con su teoría del foco guerrillero y de una teoría de la dependencia que planteaba —erróneamente— el "desarrollo del subdesarrollo" sin analizar el crecimiento y expansión capitalista.

El mundo católico, organizado desde su matriz anticomunista y antiliberal, mantuvo afinidades tanto con las Fuerzas Armadas, que reprimían, como con los trabajadores urbanos y rurales, estudiantes y profesionales, que se enfrentaban, y en especial con los jóvenes que se sumaron a la lucha insurreccional y a la lucha armada.

A mediados de los años sesenta nació el primer grupo organizado de sa-

[2] J. Pinto, F. Mallimaci (comps.), *La influencia de las religiones en el estado y la nación Argentina,* Eudeba, Buenos Aires, 2013.

cerdotes de América Latina, llamado Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM), que unió a casi 10% de todos los especialistas religiosos varones del país, es decir, unos 550 sacerdotes.[3] En este movimiento, caracterizado por su amplio trabajo en sectores populares, se nutrió la teología de la liberación en Argentina que se llamó "teología de la cultura y del pueblo"; integró el "pueblo de Dios con el pueblo argentino" y afirmaba que "no hay dos historias".

Esta "teología que brota de la pastoral popular", donde el sujeto liberador es el pueblo pobre, atrajo junto al MSTM a múltiples redes que iban desde movimientos como la Juventud Estudiantil, Universitaria, Obrera y Rural Católica; la Acción Católica, scouts, misioneros; grupos juveniles parroquiales, de órdenes religiosas, de campamentos de trabajo hasta diversas espiritualidades latinoamericanas de acción liberadora. Esas redes interactuaron junto a diversos actores sociales y políticos a nivel local, regional y nacional que compartían y valoraban esas subjetividades de "lo nacional", "lo popular" y lo "católico". Se cuestionó "desde el pueblo pobre y los pobres de los pueblos", la histórica legitimación católica al poder. Se produjo un quiebre hermenéutico que no consistía en llevar una "verdad cristiana", sino en construir una pedagogía de "concientización y compromiso" que partieron de las vivencias cotidianas —desde la identidad cultural y política subalterna del pueblo trabajador de la cultura peronista a la religiosidad popular del "pueblo católico y explotado"— para desde allí profundizar una utopía cristiana liberadora para las víctimas.

Este mesianismo católico tercermundista —político-religioso al mismo tiempo como continuidad de esa matriz integralista— buscaba destruir a los "ídolos de barro ligados al poder" y a construir masivas sociabilidades y subjetividades del que hemos llamado "catolicismo liberacionista". La opción para los pobres de ir hacia el pueblo, se hizo en ese mundo católico movilizado en su mayoría no en opciones de izquierda marxista o socialista, sino asumiendo varias identidades difusas peronistas y católicas al mismo tiempo.

Conflictos al interior del peronismo y del catolicismo, pujas redistributivas cada vez más violentas y un contexto latinoamericano donde los Estados Unidos apostaron nuevamente por las dictaduras y culminaron con un plan sistemático de terrorismo de Estado contra el movimiento popular entre 1974 y 1983. Esos años fueron los de mayor represión en la historia argentina contemporánea con su secuela de 30 000 detenidos-desaparecidos, cientos de madres asesinadas por "subversivas", sus bebés entregados como botín de guerra y miles de torturados, presos y exilados.

Ese periodo se caracterizó —como puede ser leído en los actuales juicios de lesa humanidad— por la colaboración, complicidad y participación activa

[3] J. Martín, *El movimiento de sacerdotes para el tercer mundo, Un debate argentino*, Universidad Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines, 2010.

de amplios sectores del catolicismo en las políticas represivas, dado que la lucha contra los subversivos (considerados como no-personas y por ende asesinados y torturados) incluyó al catolicismo liberacionista. Debemos analizar que las Fuerzas Armadas y los obispos compartieron el imaginario de la "amenaza" de aquéllo que los servicios de inteligencia etiquetaron como "tercermundismo". Las Fuerzas Armadas obtuvieron apoyos de numerosos obispos, de otros legitimación y de pocos —se destacan Hesayne, Novak y De Nevares— enfrentamientos cuando se asesinaban a cientos de dirigentes católicos, sacerdotes, religiosos y seminaristas catalogados —como muestran los archivos de la Dirección de Inteligencia de la Provincia de Buenos Aires (DIPBA)— por los militares y los propios obispos como "subversivos" e "infiltrados". El asesinato del obispo Angelelli, como de tantos otros militantes católicos, fue negado por la Conferencia Episcopal Argentina durante décadas. Hoy los tribunales han condenado esos crímenes.[4]

Democratización y memoria. Quiebre del monopolio católico

Desde 1983 a la fecha, se vive el periodo más largo de democracia en el país. Han sido juzgados por tribunales y jueces comunes los responsables del terrorismo de Estado. Las madres y abuelas de la Plaza de Mayo aparecen como los principales referentes éticos en la búsqueda de verdad, justicia y memoria. En 2016 fueron cientos los generales, almirantes, brigadieres y personal de las Fuerzas Armadas condenados por delitos de lesa humanidad. Esa lista incluye a algunos empresarios y sacerdotes sancionados por los mismos delitos.

La tensión entre concentración económica y ampliación de los derechos sociales; propuestas de ajustes neoliberales e incremento del mercado interno y trabajo digno para todos; fortalecimiento del Estado al servicio de la mayoría ciudadana y libertad para el mercado desregulado; mantener legitimaciones patriarcales y redistribuir derechos de reconocimiento a mujeres y a movimientos de diversidad sexual, continúa vigente.

Se ampliaron los derechos con las leyes de divorcio, matrimonio igualitario e identidad de género, al mismo tiempo que no se discutió la despenalización del aborto. Los privilegios otorgados por la última dictadura al mundo católico siguen vigentes: honorarios a los obispos equiparados a un juez nacional; becas a los seminaristas argentinos para hacer sus estudios; subsidios a las parroquias de frontera para garantizar la seguridad nacional e implementar en el Ministerio de Relaciones Exteriores un registro de cultos no ca-

[4] F. Mallimaci, *El mito de la Argentina laica-catolicismo, política y Estado*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2015.

tólicos donde obligatoriamente deben "ficharse" todos los grupos religiosos a excepción del católico. La Iglesia católica, desde 1869 hasta la última reforma del Código Civil en 2015, siguió siendo considerada la única institución argentina de derecho público igualada al Estado-nación, provincial y municipal. Hay allí una gran asignatura pendiente que pocos desean transformar.

A finales del siglo XX se quebró el monopolio católico y se asistió a un activo y movilizado mercado de bienes de salvación. Nuestras últimas investigaciones muestran casi 75% de católicos, poco más de 11% sin religión, casi 10% de evangélicos y el resto de diversas religiones. La mayoría rehace y crea sus creencias de manera cuentapropista, sin respetar dogmas y doctrinas hegemónicas, tomando aquello que desea de diferentes grupos y siendo indiferentes a las propuestas institucionales. Los procesos de individuación, comunitarización, desafiliación, pluralización y desinstitucionalización se dan al interior de la matriz cristiana y forman parte de la particularidad de la modernidad religiosa latinoamericana de un poder católico fuerte a nivel estatal y débil en lo societal. Si algo complejiza el panorama es que el mundo evangélico no pide separación del Estado, sino compartir los mismos privilegios católicos. Hoy asistimos a una Iglesia sin catolicismos y con una gran crisis de sentido en los "especialistas religiosos".[5]

Sobre la actual influencia del catolicismo liberacionista podemos mencionar un grupo de sacerdotes y centros de reflexión repartidos entre la llamada opción por los pobres que transforma,[6] los "curas villeros" con su valorización de la teología y cultura del pueblo caracterizado como "santo" y a los cuales hay que "acompañar"[7] y otros con los discriminados y estigmatizados. Además hay una profundización y complejización del debate —más o menos participativos y censurados según momentos— sobre la memoria, el papel de las víctimas de ayer y de hoy en el mensaje cristiano, la relación entre la política y la religión en las democracias, el papel de las mujeres y la sexualidad al interior del mundo católico y el tipo de autoridad y organización que responde al siglo XXI. A esto se suma, como lo hemos analizado, que la Iglesia católica tanto en nuestro país como en América Latina, por herencia, presencia y vínculos históricos, es quizás la principal comunidad de interpretación y uno de los sostenes de la estructura social y, por tanto del poder. Los movimientos católicos sostienen que esa fuerza social debe tender a disminuir como contribución a la vida democrática, otros apuntan que ese poder en lo políticoreligioso-espiritual tienen que disputar los otros poderes en el actual capitalismo globalizado; aunque la discusión se concentra en cómo llevarlo a cabo (¿En el estado, en los movimientos sociales, en la socie-

[5] F. Mallimaci (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Biblos, Buenos Aires, 2013.

[6] Se puede consultar en: <http://www.curasopp.com.ar/> y en <http://www.nuevatierra.org.ar/>.

[7] A. Ameigeiras, "Pueblo santo o Pueblo justo. Alternativas teológico-pastorales en una diócesis de Buenos Aires", en E. Judd y F. Mallimaci (coords.), *Cristianismos en América Latina,* CEHILA / CLACSO, Buenos Aires, 2013.

dad civil o en todos; y por supuesto en el sentido de asumir y acompañar el mundo de los pobres, pero desde dónde?). Muy pocos —en esta corriente católica— sostienen que sólo debe retener su influencia para el ámbito religioso o privado.

Laicidad de subsidiariedad

Frente a la secularización societal (que no significa desaparición sino recomposición y pluralidad religiosa) se trata también de distinguir niveles y umbrales de diferentes tipos de laicidades —como libertad de conciencia, de igualdad entre convicciones y creencias, de separación de grupos religiosos y poder y de un Estado activo que garantice esos derechos— y abandonar una idea evolucionista o progresiva de la laicidad. Por ello, la importancia de hablar de laicidad y laicidades como un proceso más que un estado definitivo.[8]

En Argentina, fue dominante la que podemos llamar *laicidad subsidiaria,* con fuertes reminiscencias de la doctrina católica del bien común que no autonomiza ni separa, sino vincula los dos poderes y los dos mundos: el religioso y el secular.

Es un proceso estructural con idas y venidas. Se ha pasado en Argentina de una gran pérdida de credibilidad institucional católica en la posdictadura del inicio de los años ochenta, a relaciones "carnales" institución católicaEstado en los años noventa y a restablecerlas durante la última crisis violenta de finales del 2001 y comienzos del 2002, cuando las mayorías ciudadanas en las calles reclamaban "que se vayan todos".[9] En ese momento, casi la totalidad de los actores sociales, mediáticos y políticos aceptó la invitación de la institución católica que se encolumnó detrás de la consigna del cardenal Bergoglio "ponerse la patria al hombro" y logró crear la Mesa del diálogo social hegemonizando —sólo ella—, la pacificación y la unidad nacional. En el convento de las carmelitas de la ciudad de Buenos Aires frente a una simple mesa de madera monacal se firmó el acuerdo entre el presidente de la nación —que anunció allí que renunciaba a presentarse a elecciones—, el representante de Naciones Unidas y el presidente de la Conferencia Episcopal Argentina. Allí, la Iglesia católica fue imaginada y reproducida —una vez más— material y simbólicamente como el único poder que podría oficiar como sólido garante social en la búsqueda de consensos pacíficos y duraderos.[10] La autonomía relativa de 2003 a 2015, si bien amplió los límites políticos con mayores derechos, no buscó configurar una laicidad de separación. La frase "no es el momento" siguió presente como respuesta defensiva.

[8] R. Blancarte, R., *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, El Colegio de México, México, 2008.

[9] J. Esquivel, *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Menem y Alfonsín (1983-1999)*, Universidad Nacional de Quilmes, Berna, 2004.

[10] Diario *La Nación,* martes 12 de enero (2002).

Repetimos: la laicidad de separación entre Estado, gobierno y grupos religiosos no está, por el momento, en el horizonte de sentido de los actores político-religiosos. Así como en 1934 el general Agustín Pedro Justo por primera vez consagró el país al Sagrado Corazón de Jesús durante un congreso eucarístico internacional; luego, en noviembre de 1969 la República Argentina fue consagrada al Inmaculado Corazón de la Santísima Virgen María por el presidente general Juan Carlos Onganía; el dictador Jorge Rafael Videla, en octubre de 1980 en Mendoza, en ocasión del Congreso Mariano Nacional, "eleva a María una oración por la paz". Esto se volverá a repetir por primera vez desde el retorno democrático en 1983, en junio de 2016 cuando el presidente Mauricio Macri participó en un Congreso Nacional Eucarístico en Tucumán y rezó, como católico, durante la misa una oración a "Jesús, Señor de la historia" y pide —entre otros temas— "defender la vida desde la concepción hasta la muerte".

La elección del papa Francisco en 2013 no transformó este escenario, sino fortaleció, desde su liderazgo global, aquéllo que en Argentina es cultura católica dominante. Un papa, que es un hábil político formado en este mundo católico integralista y movimientista y que ha compartido en el pasado las ambigüedades y complicidades de sus ancestros, deberá ser tenido en cuenta como un actor político-religioso relevante a partir del nuevo carisma papal. En la actualidad existen tantos papas como grupos de poder mediáticos y políticos. Una experiencia inédita en Argentina y América Latina.

Véanse también

"Laicidad en el Cono Sur", "Papa Francisco", "Guerrilla y catolicismo, "Budismo en Argentina".

Bibliografía

Blancarte, R., *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo,* El Colegio de México, México, 2008.

Esquivel, J., *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Menem y Alfonsín (1983-1999),* Universidad Nacional de Quilmes, Berna, 2004.

Mallimaci, F. (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina,* Biblos, Buenos Aires, 2013.

____, *El mito de la Argentina laica-catolicismo, política y Estado,* Capital Intelectual, Buenos Aires, 2015.

Martín, J., *El movimiento de sacerdotes para el tercer mundo, Un debate argentino,* Universidad Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines, 2010.

CATOLICISMO EN BOLIVIA, ECUADOR Y PERÚ

Imelda Vega-Centeno B.

Desde Mediados del siglo XX, el otrora mayor continente católico ha visto amenazada su hegemonía por la presencia de los nuevos movimientos religiosos, en particular de los evangélicos que representan 15% de la población, de los cuales el caso chileno es el más notable (23%). Por otro lado, en los últimos 50 años, en el mundo andino, "han aparecido con fuerza los movimientos ultraconservadores con riguroso control de sus adherentes, presencia en el campo político y la empresa, es el caso del Opus Dei, Legionarios de Cristo, Sodalitium Cristianae Vitae, movimientos apoyados por el Vaticano", con creciente representación en la jerarquía latinoamericana, gracias a los intencionados nombramientos episcopales desde Juan Pablo II. Aunque el progresismo católico aún tiene relevancia y presencia intelectual en la región, su impacto interno en la Iglesia es menor que hace más de dos décadas.[1]

Si anteriormente las clases dominantes trataron de hegemonizar las creencias de las masas,[2] las religiones populares se han autonomizado de las jerarquías y de las élites gobernantes, de modo que la relación política / religión, no atraviesa necesariamente el nivel institucionalizado de Iglesia-Estado, por el proceso de desinstitucionalización vivido.

> El debilitamiento institucional de la Iglesia católica, se expresa a través de la crisis en torno a la teología de la liberación y de las Comunidades Eclesiales de Base; el creciente conservadurismo de la jerarquía —sobre todo en moral sexual—; la incapacidad de los católicos de competir con la obra misionera de los evangélicos, y la tendencia jerárquica a acentuar la disciplina y la obediencia en desmedro de la pastoral y el anuncio del evangelio.[3]

El impacto invasivo del capitalismo, con sus necesidades de consumo y capacidad de exclusión, producen demandas en los creyentes frente a las cuales las Iglesias no tienen una respuesta coherente.[4]

[1] I. Vega-Centeno B., "América Latina: cultura, religión y política", *América Latina en Movimiento*, 2ª época, año XXXVII, núm. 483 (Quito, marzo de 2013), p. 2.

[2] C. Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1993, p. 14.

[3] I. Vega-Centeno B., *op. cit.*, p. 2.

[4] C. Parker, *Religión, política y cultura en América Latina. Nuevas Miradas,* IDEA / Universidad

La emergencia de los cultos populares, continúa floreciendo y escapa al control jerárquico de las creencias. En este contexto, la emergencia de los movimientos indígenas con demandas políticas, a los que se suman las corrientes migratorias, las reivindicaciones de género y de minorías discriminadas, más la existencia de otras alternativas religiosas que las regidas por la jerarquía católica, autonomizan más los movimientos sociales de base, entre cuya cultura política se subraya la pertenencia religiosa, más allá de los marcos institucionales de las Iglesias. Los fenómenos como el cambio climático, o la amenaza del crecimiento inmoderado de las industrias extractivas en los territorios ancestrales de las etnias aborígenes tienen ahora una expresión política y una lectura religiosa dentro de los movimientos de reivindicación intercultural, lo que marca un desfase entre una lectura religiosa de la realidad y el "pragmatismo capitalista".

Bolivia

Organización

La Conferencia Episcopal Boliviana está conformada por 44 obispos, que corresponden a cuatro arquidiócesis, seis diócesis, dos prelaturas, cinco vicariatos apostólicos, más una vicaría castrense. Esta última está atendida por un vicario castrense, que es obispo.

Las principales órdenes religiosas: jesuitas, dominicos, franciscanos, agustinos, pasionistas son parte de la Conferencia Boliviana de Religiosos (CBR), organización de derecho pontificio, reconocida por el Instituto de Vida Consagrada y sociedades religiosas de Roma, miembro de la Confederación Caribeña y Latinoamericana de Religiosos (CLAR). Se dedican a actividades sociales, educativas, de vida espiritual y fortalecimiento pastoral. Tienen presencia en todas las diócesis del país, trabajo coordinado con las demás Conferencias de Religiosos en América Latina a través de la CLAR.

En el siglo XX, durante un periodo de fuerte actividad social de los sectores eclesiales dedicados a los más pobres, se desarrolló una Iglesia identificada con ellos, sobre todo en las zonas de explotación minera. Sin embargo, con los posteriores cambios políticos y económicos, esta fuerte presencia cualitativa se disipó hasta casi desaparecer. En Bolivia hay una confrontación fuerte y permanente entre el gobierno de Evo Morales y la Conferencia Episcopal.

Presencia a nivel estadístico: según los datos censales de 2009, 78% de la población se reconoce como católica, aunque la tasa de práctica ritual esté

de Santiago de Chile/ Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur, Santiago, Chile, 2012, p. 24.

muy por debajo de esta cifra. En esa misma fecha 19% de la población dice pertenecer a cultos evangélicos.

En los medios de comunicación destacan los periodistas: Alonso Contreras Baspineiro, Gabriel Tabera Soliz y Vania Solares Maymura de la agencia <www.econoticiasbolivia.com>, <econews@ceibo.entelnet.bo>. Asimismo, son reconocidos los análisis y reflexiones de los investigadores José Luis Aguirre y Ronald Grebe, y de los sacerdotes Gregorio Iriarte, Guillermo Siles y José Subirats.

Principales corrientes

Tuvo mucha importancia la participación de sectores católicos en los procesos de cambio social en favor de los pobres. Desde la década de los sesenta del siglo pasado hubo una identificación a través de la acción, testimoniada por el martirio impuesto por regímenes militares a sacerdotes y laicos comprometidos. Tras el paso de los gobiernos dictatoriales, la Iglesia boliviana, sensible a los signos de los tiempos, inició un periodo de recuperación y fortalecimiento.

En relación a las religiones populares y originarias es preciso anotar que hay una fuerte movilización popular y religiosa desde la ideología del "Buen vivir" y el culto a la Pachamama, cosmovisión andina que moviliza fuertemente a la población, en especial aymara y quechua. Las manifestaciones religiosas masivas de origen católico como el culto al Señor del Gran Poder en La Paz, suceden sin embargo, al margen de toda institucionalidad eclesiástica. Mientras que los movimientos cristianos, se quedan más en el ámbito espiritual (Juan XXIII, cursillistas, catecúmenos, carismáticos, etc.) y en el mundo de lo privado. En estos tiempos de individualización, de lucha para "sálvese quien pueda", donde el neoliberalismo ha tomado el control de los países, personas, sociedad, etc., los movimientos espiritualistas y de sanación individual han logrado posicionarse de manera preferente.

Peso político

Según el sacerdote minero Guillermo Siles: "la Iglesia fue la primera institución en oponerse a esta nueva política neoliberal porque preveía sus consecuencias". Agentes de pastoral y sacerdotes de base ayudaron para que el cambio de vida no sea del todo brusco y, junto a los relocalizados, buscaron la ubicación de la Iglesia en la nueva realidad nacional. Esto es lo que Gregorio Iriarte trabaja en su *Análisis crítico de la realidad boliviana,* un manual de fe que cuestiona las inequidades y las necesidades de la sociedad boliviana.

En el campo político, las comunidades de base, juntamente con los sacerdotes adscritos a la teología de la liberación, lucharon abiertamente con-

tra el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) porque consideraban que la economía dominante del continente era opuesta a la dignificación de los pobres como protagonistas de su historia. Incluso se organizó la marcha de los sacerdotes de base, en Santa Cruz (octubre de 2002).

Influencia en las políticas públicas: existe una confrontación abierta entre los representantes del Estado plurinacional de Bolivia con representantes de la Iglesia católica por las políticas de regulación de la natalidad, educación pública y por diversas interpretaciones sobre la pluriculturalidad. Pero no hay ruptura.

En el campo social, el jesuita Luis Espinal fundó, junto a otros sacerdotes y laicos, la Asamblea Permanente de Derechos Humanos en 1976, en plena dictadura de Hugo Banzer. Con otras cuatro mujeres mineras y el sacerdote Xavier Albó protagonizó la huelga de hambre más espectacular de la historia boliviana. El ayuno de 17 días logró una amnistía para los presos políticos, el retorno de los exiliados y la posterior renuncia del presidente de la república y dio paso a una nueva era político-social.

La actividad del movimiento laico en Bolivia actualmente está muy dispersa. Adalid Contreras, exsecretario ejecutivo de la Unión Católica Latinoamericana de la Prensa (UCLAP) (1998-2000), opina que los laicos han perdido espacios propios de referencia, de reflexión y donde puedan proponer iniciativas y acciones. "Con el cierre del periódico católico *Presencia* (1953-2001) se pierde una referencia muy importante". Por lo que considera importante recuperar estos espacios tanto a nivel de comunidades eclesiales de base como a nivel profesional.

Ecuador

Organización

La Conferencia Episcopal Ecuatoriana está organizada a través de cuatro provincias eclesiásticas, ocho vicariatos apostólicos y una prelatura personal. Cuenta con tres arquidiócesis, nueve diócesis, ocho vicariatos apostólicos y una prelatura personal (Opus Dei). En Ecuador hay sólo una capellanía castrense. Esta capellanía y obispado fue creada por Juan Pablo II en 1983.

Entre las principales órdenes religiosas, las masculinas tradicionales, y de raigambre histórica en Ecuador, son: franciscanos, agustinos, carmelitas, capuchinos, jesuitas, hermanos de las escuelas cristianas, oblatos, lazaristas y eudistas, camilianos, hermanos de san Juan de Dios, cistercienses. Mientras que las congregaciones femeninas son salesianas, religiosas del Buen Pastor, hermanas de la Caridad de la Providencia, sagrados corazones esclavas del Corazón de Jesús, bethlemitas dominicanas, marianitas, franciscanas de María Inmaculada, oblatas. Vida contemplativa: concepcionistas, carmelitas, clarisas, dominicanas, agustinas, cistercienses entre otras. Todas las ór-

denes y comunidades religiosas integran la Conferencia Ecuatoriana de Religiosos (CER). Conviene anotar que un campo de acción de la Iglesia, es el de la educación, a través de la Confederación Ecuatoriana de Establecimientos de Educación Católica (CONFEDEC), Fe y Alegría e Irfeyal (Instituto Radiofónico Fe y Alegría).

Presencia a nivel estadístico: No existen estadísticas exhaustivas ni confiables sobre afiliación, creencias y prácticas religiosas, debido a que no se han efectuado *ex profeso* investigaciones técnicas en el país al respecto. En 2016 por primera vez el Instituto Ecuatoriano de Estadísticas y Censos (INEDES) afirmó que 80.4% declaró pertenecer a la religión católica y 11.3% a las Iglesias evangélicas.

No obstante, todo el país es en este momento tierra de misión, podrían considerarse como las misiones más importantes aquellas que están ubicadas en la región oriental o amazónica y que están atendidas por los vicariatos de Méndez, Zamora, Puyo, Sucumbíos y Aguarico.

Con cobertura nacional existen dos radioemisoras católicas: Radio Católica Nacional y la Fundación Radio María. La primera es el sistema radial satelital de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana fundado en los años setenta. Como cadena de emisoras cubre casi todo el territorio nacional.

Principales corrientes

La Iglesia católica en Ecuador no sólo da una imagen conservadora, sino que verdaderamente lo es. En el extremismo integrista militan el Opus Dei y los Heraldos de Cristo (ambos apoyados por el grupo Tradición, Familia y Propiedad). En el centro están la mayoría de los católicos practicantes.

Con respecto a las religiones populares y originarias la Iglesia sigue apoyando, más o menos acríticamente, todas las manifestaciones del catolicismo popular. Una fe providencialista, que corresponde poco al espíritu del Evangelio, como su casi completa indiferencia frente a los problemas sociales de la vida humana.

Peso político

La Iglesia institucional ecuatoriana aún tiene peso político, sobre todo cuando se aúnan esfuerzos para afrontar problemas comunes de Ecuador (Gobierno e Iglesia) y que se resuelven con acciones mutuales, asistencialistas. La Conferencia Episcopal Ecuatoriana se ha pronunciado sobre temas políticosociales que ha considerado que afectan a la sociedad: la deuda externa, el "bono de la pobreza" para las madres solteras y de la tercera edad, la delincuencia, el presupuesto del Estado, la Constitución, las reformas penales, entre otros.

El proceso de secularización que vive América Latina, el ascenso en la escala social de millones de personas, la captación de fieles por parte de otras Iglesias y las inclinaciones ideológicas de izquierda que chocan con la parte más tradicional del catolicismo son aspectos que necesariamente llevan a pensar que la Iglesia ya no tiene el mismo peso. La influencia de la Iglesia católica se ha diluido en el tiempo. En 2009, la Conferencia Episcopal Ecuatoriana declaró el último domingo de noviembre el día de la Iglesia católica del Ecuador "para que los fieles renueven su compromiso de ser católicos".

Influencia en las políticas públicas: el gobierno actual, que ha trabajado con su propia agenda, no le ha dado muchas oportunidades de interferir a la Iglesia. Aunque respetuoso, ha sido crítico de un sector integrista de la Iglesia (Opus Dei), con quien ha mantenido tensas y controversiales relaciones, aunque ha sido altamente conservador y magnánimo al encargar un importante papel sobre el debate de la familia a una representante de la misma organización.

Los grupos reconocidos institucionalmente como Iglesia, prácticamente no están presentes en el campo de la cultura. Su protagonismo de antaño se ha reducido al mínimo: cautelar los bienes culturales (templos, museos, bibliotecas) porque están declarados como bienes patrimoniales de la nación.

En Ecuador, la Iglesia católica atravesó la fase de lucha por el poder confundida entre las fuerzas conservadoras del latifundio, cuyo centro de poder estaba en la sierra —con su núcleo quiteño— y las fuerzas liberales de la burguesía, artesanos e intelectuales, cuyo respectivo centro estaba en la costa —con su núcleo en la ciudad portuaria y comercial de Guayaquil—. Su presencia no fue relevante en el proceso de construcción del Estado nacional.

El laicado, a través de los Movimientos de Apostolado Seglar (Grupo Juan XXIII, renovación carismática, los neocatecumenales, cursillos de cristiandad), tiene poca presencia por su corte conservador y clericalizado. El Fondo Ecuatoriano "Populorum Progressio", ahora transformado en Grupo Social FEPP (SGFEPP), es la institución del (FEPP) catolicismo social con más vigor que se ha mantenido desde su creación en 1970.

Perú

Organización

La Conferencia Episcopal Peruana es la institución de carácter permanente de la Asamblea de los Obispos que ejercen unidos algunas funciones pastorales respecto de los fieles. Son miembros de la conferencia: todos los obispos diocesanos del territorio y quienes se les equiparen en el derecho, los obispos coadjutores y auxiliares, los obispos titulares que cumplen en Perú una

función peculiar por encargo de la Santa Sede o de la Conferencia Episcopal Peruana.

En la actualidad, cuenta con 39 miembros. Las jurisdicciones eclesiásticas son: siete arzobispados, 19 obispados más un obispado castrense (20 obispos), 10 prelaturas nulius, ocho vicariatos apostólicos (Amazonía). Existe un obispo castrense y capellanías en los centros de instrucción militar, elevadas a la categoría de parroquias. En el ámbito político ha habido más de una discusión sobre la pertinencia de esta institucionalidad eclesiástica.

Está organizada en comisiones episcopales, que son órganos de servicio de la Conferencia Episcopal, sobre: misión y espiritualidad, cultura y educación, vocaciones y ministerios, familia y vida, Iglesia en diálogo con la sociedad, liturgia, pastoral social, doctrina de la fe y ecumenismo. Otros organismos de la Conferencia Episcopal Peruana son: las Obras Misionales Pontificias; Centro Nacional Misionero, Comisión Católica Peruana de Migraciones; Solidaridad Sacerdotal Santa Rosa; Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos del Perú; Consorcio de Centros Educativos Católicos; Oficina Nacional de Catequesis Familiar.

Los religiosos que llegaron a Perú junto con los conquistadores realizaron gran parte de la labor "civilizadora". La participación histórica de los dominicos, franciscanos, mercedarios, agustinos, jesuitas, betlemitas, entre otros, está documentada en los estudios históricos sobre la Iglesia en Perú. En el siglo XX, con motivo del llamado a evangelizar a los más pobres, hecho por Juan XXIII, hubo una nueva oleada de congregaciones misioneras que se insertaron en la Iglesia peruana, provenientes de Irlanda, los Estados Unidos, Francia, Canadá, España. Desarrollaron fundamentalmente tareas de educación, cuidados de salud, tareas de evangelización y diversas obras sociales. Se organizaron en torno a la Conferencia de Superiores Mayores Religiosos del Perú, organismo reconocido por la Santa Sede y por la Conferencia Episcopal, se volvieron miembros de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos. Actualmente tienen una gran importancia a nivel pastoral.

Desde los años setenta del siglo XX, la Iglesia católica del sur andino —hoy en manos de conservadores— adquirió mucha relevancia en el apoyo a la población mayormente indígena; su acompañamiento a las expresiones religiosas locales, dio lugar a una pastoral inculturada y al desarrollo de importantes estudios sobre el proceso histórico-cultural de la evangelización. Todo esto se desarticuló con los nombramientos episcopales desde Juan Pablo II, de los cuales aún prevalecen los obispos conservadores con una pastoral decimonónica.

En la Amazonía se desarrolló un proceso similar aunque sin la importancia sociopolítica que tuvo el sur andino. No obstante, su empatía e identificación con los pueblos originarios le otorgó a la Iglesia católica un papel importante en la protección de las etnias amenazadas por el terrorismo en

las décadas de los años ochenta y noventa. Actualmente apoyan a los pueblos indígenas contra los excesos del extractivismo, contaminación ambiental, trata de personas, tala y minería ilegales.

Desde la afirmación no comprobada de que "Perú es un país católico", se comenzó a cuantificar esta presencia, según las estadísticas oficiales hace 15 años 95% de los peruanos se reconocía como católico. En cambio, en el censo de 2007 sólo 84% de los peruanos se declararon católicos; 14%, evangélicos; y 2%, ateos. Estas cifras han sido confirmadas por un censo hecho por el Concilio Nacional Evangélico del Perú. Además están respaldadas tanto por los trabajos de Parker como por los del Pew Research Center.

En los medios de comunicación su presencia es escasa, a excepción del cardenal de Lima (Opus Dei), que tiene un espacio radial semanal en la cadena de emisoras más grande del país. Existen al menos tres canales católicos de TV por cable de congregaciones o grupos católicos conservadores que transmiten programación confesional, mismos que "compiten" con los al menos siete canales evangélicos de sectores más bien oscurantistas. Existe una red radial de los religiosos dominicos a nivel nacional y algunas iniciativas locales de gran incidencia como Radio Onda Azul en Puno y Radio Cutivalú en Piura.

Principales corrientes

La importancia de las diferentes corrientes en la construcción del Estado nacional (siglo XIX). El clero y los católicos se dividieron ante la independencia, unos apoyaron a la Corona, los obispos españoles regresaron a su país y las sedes vacantes demoraron más de 15 años en llenarse. Los casi 20 años durante los cuales Roma no reconoció el Estado nacional marcaron los nuevos rumbos de la Iglesia en Perú. Cuando se reactivó la presencia de Roma en el país por medio de un nuncio apostólico se provocó un proceso de "romanización". Las Iglesias locales no vivían la realidad del país, sino pendientes de los pleitos de Roma con los liberales, la modernización, los debates científicos y las tendencias condenatorias por parte de Roma. Son excepcionales las figuras de sacerdotes que participaron en el proceso de independencia, y luego en las luchas sociales de los indígenas y los nacientes sectores populares en las ciudades en el siglo XX.

Las corrientes de ideas se dieron en torno a los grupos activos dentro de la institución. La gran masa de creyentes era casi indiferente y no se identificaba necesariamente con una postura, muchos consumían un tipo de "religiones a la carta" donde se mezclaban diversas creencias de acuerdo a necesidades de consumo religioso individual. Ya en el siglo XX, no obstante, por un lado existían los conservadores: Opus Dei, Sodalicio de Vida Cristiana, neocatecúmenos. Por otro lado, estaban los renovadores, muchas de las congregaciones históricas tienen alas renovadoras, grupos de misioneros insta-

lados tanto en el campo como en la ciudad en los sectores populares para trabajar líneas pastorales de identificación con los más pobres.

Peso político

El peso político se ejerce fundamentalmente desde instancias jerárquicas, apoyadas por personajes conocidos del conservadurismo local, en particular para tener incidencia e imponer sin matiz una agenda antiaborto en casos de violación, anticoncepción, impedir la distribución de la píldora del día siguiente y la unión civil para la comunidad LGBT, en alianza con los grupos llamados "evangélicos" más retardatarios y menos representativos del evangelismo local. Anualmente estos sectores realizan una "marcha por la vida", que ha logrado voluminosas reuniones masivas, pero al mismo tiempo mostrado formas coercitivas en su convocatoria.

Los cristianos conservadores del Opus Dei y algunos otros grupos se integraban a los partidos de derecha, sobre todo en tiempos electorales, con las banderas de las políticas anticontrol natal y antipolíticas de derechos para los sectores LGBT frecuentemente con un discurso misógino. Incluso algunos, que se declaraban públicamente "católicos", se distinguieron por su discurso fóbico.

El católico más destacado en el campo de la cultura es Gustavo Gutiérrez, OP (Orden de Predicadores), puesto que existen notables académicos y políticos que actuán en la esfera pública, así como cristianos conocidos por la opción por los pobres que participan en organizaciones de izquierda y de centro izquierda que son personajes conocidos por su solvencia intelectual y trayectoria social, pero no se manifiestan de manera pública como católicos.

Véanse también

"Laicidad en Ecuador, Bolivia y Perú", "Espiritualidad indígena en la jurisprudencia", "Evángelicos en el Ecuador", "Religiosidades indígenas".

Bibliografía

Holland, Clifton L., *Enciclopedia de grupos religiosos en las Américas y la Península Ibérica: Religión en Ecuador,* PROLADES (Programa Latinoamericano de Estudios Socio-Religiosos), San Pedro-Costa Rica, 2009.

Parker, C., *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista,* Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1993.

____, *Religión, política y cultura en América Latina. Nuevas Miradas,* IDEA /

Universidad de Santiago de Chile/ Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur, Santiago, Chile, 2012.

Pew Research Center, "Religious Commitment and Practice", *Religion in Latin America,* Washington, 2014.

Vega-Centeno B., Imelda, "América Latina: cultura, religión y política", *América Latina en Movimiento,* 2ª época, año XXXVII, núm. 483 (Quito, marzo de 2013).

<http://www.conferenciaepiscopal.ec/>.

<http://www.iglesia.org.bo/>.

<http://www.iglesiacatolica.org.pe/>.

CATOLICISMO EN BRASIL[1]

Cecilia L. Mariz

Unida a la Corona portuguesa por el sistema de patronato, la Iglesia católica tuvo un importante papel en el proceso de colonización y ocupación del territorio brasileño. Con sus congregaciones religiosas, fue responsable de gran parte de las escuelas, hospitales y otras actividades públicas. Sin embargo, se observa que la fuerza del catolicismo brasileño siempre ha rebasado a la del clero y a la de la estructura burocrática de la institución, que era reducida con relación a la extensión territorial y poblacional. A pesar de la vinculación con la administración colonial, el catolicismo no se identificaba como la religión específica de la Corona o del colonizador. Las tensiones entre misioneros jesuitas y la Corona portuguesa, que culminaron en la expulsión de los primeros y también la participación a través de la historia de miembros de la jerarquía que tomaban parte en movimientos nativistas y de independencia colonial, como el caso de fray Caneca (1779-1825) entre otros, revelan una diversidad de posturas políticas internas en la propia jerarquía.

Si había diversidad en el clero, era mayor la que se registraba entre los laicos. En Brasil se estableció un catolicismo heterodoxo, sincrético y plural que no siempre seguía la liturgia y los dogmas de Roma. Así como el idioma portugués, ese catolicismo unió a pueblos de orígenes distintos que se mezclaron (nativos, portugueses y africanos). De hecho, el trabajo de catequesis de los jesuitas fue fundamental en ese proceso, en especial para personajes como el padre Anchieta[2] (1534-1597), pero la continua expansión y manutención del catolicismo en el país, especialmente después de la expulsión de los jesuitas, se realizó por medio de agentes laicos que pertenecían a hermandades y organizaban peregrinaciones, mantenían santuarios y distintas prácticas devocionales o festivas relacionadas generalmente con los cultos de santos, y poseían cierta autonomía en relación con el clero y la Iglesia de Roma.[3]

A mediados del siglo XIX, la Iglesia de Roma trató de reglamentar ese catolicismo por medio de nuevos misioneros llegados de Europa. Para Riolando

[1] Traducción de Marilene Marques de Oliveira.

[2] El padre Anchieta escribió la primera gramática del idioma tupi. Para más información sobre la actuación de los jesuitas y el clero en general en el periodo colonial, véase K. Serbin, *Needs of the Heart: A Social and Cultural History of Brazil's Clergy and Seminaries,* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2006.

[3] C. A. Steil y R. Toniol, "O catolicismo e a Igreja Católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010", *Debates do NER,* año 14, núm. 24 (2013), pp. 223-243.

Azzi,[4] ese proceso, que se conoció como "romanización", se inauguró con la llegada a Brasil de la vertiente francesa de la orden lazarista en 1849. La romanización recrudecería las tensiones ya existentes entre el catolicismo oficial y el popular autónomo, especialmente en las áreas rurales, en donde vivía la mayor parte de la población. Los movimientos mesiánicos que ocurrieron en el siglo XIX e inicios del XX reflejaban cuestiones socioeconómicas, pero, de igual manera, aquellas tensiones. Las llamadas "Guerras de canudos" (1873-1897) y del contestado (1912-1916) pusieron de manifiesto esas tensiones que se expresaban de igual modo en el combate de Roma al padre Cícero, en Juazeiro do Norte (1889-1934). El padre Cícero era considerado santo por la población local, incluso actualmente es venerado en la región noreste de Brasil.

La aparente homogeneidad católica escondía, y sigue escondiendo, una enorme diversidad. Muchos practicantes de candomblé, umbanda y espiritismo se identifican comúnmente como católicos en el censo de población; se puede entender que esa identidad homogénea tenía también raíces políticas. Aun después de la independencia, el catolicismo continuó siendo la religión oficial, pues era la única religión que se podía practicar abiertamente, al grado que en el primer censo brasileño de 1872 había sólo dos categorías posibles de religión: católicos y no católicos.[5] A pesar de que se ha mantenido separada del Estado nacional desde la primera constitución republicana del siglo XIX, se mantienen fuertes relaciones de alianza y apoyo mutuo entre las dos instituciones hasta nuestros días.

Durante la mayor parte del siglo XX, más específicamente hasta 1970, el censo registró que más de 90% de los brasileños se declararon católicos. No obstante, aunque se identificaba como católica, la mayoría de la población apenas iba a misa en ocasiones especiales, y adoptaba las creencias y prácticas más diversas. A partir de la década de 1970, la población católica comenzó a decrecer en términos porcentuales, sin embargo, hasta el 2000, creció todavía en términos absolutos.

En 2010, se observó por primera vez en el censo una disminución de católicos en términos absolutos. Se contabilizó la cantidad de 123.2 millones de católicos (64.4% de la población total) que representaba casi dos millones menos de lo registrado en el censo de 2000 (124.9 millones o 73.8% de la población brasileña). Sin embargo, esa caída no fue suficiente para quitarle a Brasil su puesto del "mayor país católico del mundo", y tampoco se reflejó en el número de vocaciones ni de parroquias, como lo muestran los datos del

[4] R. Azzi, "A reforma Católica na Amazônia 1850-1870", *Religião e Sociedade,* núm. 10 (1983), pp. 21-30.

[5] M. G. Santos, "Os limites do censo no campo religioso brasileiro", *Comunicações do ISER,* núm. 69 (2014), pp. 18-27.

Centro de Estadística Religiosa e Investigación Social (CERIS),[6] órgano responsable de los anuarios de la Iglesia católica en Brasil. En esa última década se registró, por el contrario, un crecimiento en términos absolutos y porcentuales en el número de sacerdotes, presbíteros laicos y parroquias católicas. Mientras que en el 2000 se contabilizaban 8787 parroquias y 16772 sacerdotes (incluidos diocesanos y religiosos) en Brasil, en 2010 se registraron 10720 parroquias y 22119 sacerdotes, número que continuó creciendo hasta llegar a 11012 y 24528, respectivamente, en 2015. Se calcula que desde 1980 hasta 2010 el número de sacerdotes pasó de 12688 a 22119, un aumento de más de 60 por ciento.[7]

Sin embargo, el perfil del clero parece haber cambiado mucho. En la década de 1970, 40%[8] de ese grupo había nacido fuera del país, generalmente en Europa, y los que eran brasileños venían en su mayoría del sur, eran de origen inmigrante más reciente y no eran mestizos ni ibéricos. Con la caída de las vocaciones en Europa, disminuyó la cantidad de misioneros extranjeros. Todavía hay pocos estudios sobre el perfil del nuevo clero, su origen social y motivación, pero el estudio cualitativo de Silvia Fernandes[9] con seminaristas sugiere una relación entre esas vocaciones y el reavivamiento católico, que se dio tanto por el movimiento progresista de las Comunidades Eclesiales de Base como por el de la Renovación Carismática; de los datos de entrevistas con los seminaristas se deduce que muchos de ellos tuvieron vinculación con esos movimientos religiosos antes de ingresar al seminario.

A pesar de la caída del número de personas que se identificaban como católicas, se registró un resurgimiento de dicha religión. En su propuesta de tipología de los católicos en el Brasil contemporáneo, Faustino Teixeira[10] identifica a un grupo que denomina "católicos reafiliados". Para ese autor, estos son fieles que volvían a aproximarse a la Iglesia por medio del catolicismo de liberación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y pastorales sociales, o a través de la Renovación Carismática Católica. De hecho, en investigaciones recientes se observa un aumento en la asistencia semanal a las iglesias. En 1988, 17% de los católicos afirmaba ir semanalmente a la iglesia, mientras que los datos de finales de la década de 1990 e inicios de la de 2000,

[6] S. Fernandes, "Catolicismo estrutural-interpretações sobre o censo da igreja católica e a mudança sociocultural do catolicismo brasileiro", *Rev. Interd. em Cult. e Soc. (RICS),* vol. 1, núm. 1 (2015), pp. 185-202.

[7] C. A. Steil y R. Toniol, *op. cit.*, p. 233.

[8] Por tanto, se puede entender por qué se observó en 2007, datos ya citados del CERIS, que de los 434 obispos en todo Brasil, 21% eran extranjeros. Además, los cuatro cardenales del país eran originarios del sur, es decir, dos de origen alemán y dos de origen italiano. Estos fueron los curas de la década de 1970 que llegaron al obispado.

[9] S. Fernandes, *Jovens religiosos e catolicismo: escolhas, desafios e subjetividades,* Quartet, Río de Janeiro, 2010, pp. 253 y ss.

[10] F. Teixeira, "Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo", en F. Teixeira y R. Menezes (comps.), *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas,* Vozes, Petrópolis, 2009, pp. 17-30.

indican que esa asistencia rebasaba el 30%.[11] No hay datos que relacionen directamente esa mayor asistencia con los dos movimientos, pero ambos merecen una reflexión por el hecho de haber polarizado los liderazgos católicos en las últimas décadas. Sin embargo, es necesario tener claro que el catolicismo brasileño todavía tiene muchas caras y otras expresiones que van más allá de esas dos tendencias.

El catolicismo de la liberación

Durante la primera mitad del siglo XX, la Iglesia católica en Brasil, como en el resto del mundo, combatía el secularismo y el comunismo. En ese periodo, muchas órdenes religiosas invertían en la formación educacional especialmente de las clases medias y élites urbanas; a la vez, llegaron a Brasil movimientos de origen europeo que movilizaron a los laicos (como Acción Católica, Congregación Mariana, entre otros). En los años cincuenta, la Acción Católica en Brasil, bajo la influencia francesa y belga, reevaluó posturas anteriores y movilizó a los jóvenes, especialmente del sector Juventud Universitaria Católica (JUC), para realizar trabajos en la base social y dialogar con el socialismo, entre ellos, el Movimiento de Educación de Base (MEB), el Movimiento de Cultura Popular (MCP), entre otros. De esa manera surgió una tendencia que pasó a ser identificada como un catolicismo progresista. Con el Concilio Vaticano II, esa tendencia creció, especialmente en los años sesenta, cuando emergió una vanguardia de sacerdotes y seminaristas que impulsó a la Iglesia hacia la izquierda y cuestionó, además, la disciplina tridentina, como destaca Serbin.[12] Mientras la mayor parte de los católicos brasileños seguía su devoción plural y "santoral", los sectores urbanos intelectualizados adoptaron los cambios del Vaticano II y se dividieron políticamente entre "conservadores" y "progresistas". Tal tensión permeaba la sociedad brasileña y se intensificó hasta que se instaló el régimen militar en 1964. La llamada "Guerra fría" entre el bloque capitalista y comunista dio como resultado conflictos y tensiones en Brasil y en varios países de Latinoamérica que culminaron en la implantación de dictaduras militares anticomunistas.

En Brasil, el endurecimiento del régimen militar en la década de 1970 coincidió con la expansión de la teología de la liberación y de las comunidades de base que se transformarían litúrgica y políticamente. Los cambios litúrgicos introducidos por el Vaticano II ampliaron el papel de los laicos, que en las CEB no solamente distribuían la eucaristía, sino que realizaban celebra-

[11] C. L. Mariz, "Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade", en F. Teixeira y R. Menezes (comps.), *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas,* Vozes, Petrópolis, 2006, pp. 53-68.

[12] K. Serbin, *Needs of the Heart: A Social and Cultural History of Brazil's Clergy and Seminaries,* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2006, p. 11.

ciones de la "Palabra los domingos", actuaban como testigos extraordinarios en bodas y, además, bautizaban. En ese periodo, Brasil se destacó por la adhesión de obispos y teólogos vinculados a ese catolicismo. Los hermanos Leonardo y Clodovis Boff junto con fray Betto son nombres que se destacaron.

Al lado de las CEB, esa ala católica organizó diversas pastorales sociales (entre las cuales se destacaron la Pastoral de la Juventud y la de la Tierra) y otras estructuras de participación (tales como la CIMI y la Comisión de Justicia y Paz). La expansión de esos grupos ocurría en diócesis cuyos obispos se identificaban con el proyecto teológico de la liberación, tales como dom Pedro Casaldáliga (São Félix do Araguaia, MT), dom Paulo Evaristo Arns (SP), dom Adriano Hypólito (Nova Iguaçu, RJ), dom Hélder Câmara (Olinda e Recife, PE), entre otros. Varios de esos obispos desempeñaron, además, un papel importante en la lucha por los derechos humanos durante la dictadura. La fuerza de ese sector de la Iglesia estaba muy relacionada a los obispos que lo apoyaban.

En términos numéricos, los miembros de las ceb y de otros grupos del catolicismo de la liberación eran relativamente pocos, pero su repercusión social fue grande debido a su capacidad de crear liderazgos políticos que desempeñaron papeles centrales en la historia política y en la democratización de Brasil. Las CEB y el catolicismo progresista fueron apoyos para el Partido de los Trabajadores (PT) que, por medio de los militantes católicos, alcanzó pequeñas ciudades, llegó al medio rural y a sectores populares en general. Las trayectorias de muchos políticos importantes, que son, o han sido, del PT, especialmente los provenientes de la clase popular,[13] comenzaron durante la juventud en la Iglesia católica.

Al final de los años noventa, esa vertiente católica se debilitó. Por un lado, la teología de la liberación y su liderazgo sufrieron restricciones oriundas de Roma; por otro, con el fin del régimen militar en el país, muchos militantes se dedicaron más a los movimientos sociales y al Partido de los Trabajadores y se alejaron del espacio religioso. Las CEB y las pastorales perdieron visibilidad, pero se mantuvieron activas. Los encuentros nacionales, conocidos como "Intereclesiais", ocurren con regularidad y su agenda se amplió, en la actualidad, incluyen reivindicaciones ambientalistas, además de la aculturación,[14] que van más allá de la lucha de clases. De acuerdo con Maués,[15] las CEB tienen todavía mucha importancia en áreas de conflictos y apropiación indebi-

[13] Un ejemplo sería el de la exministra del medio ambiente, Marina Silva, actualmente miembro del partido REDE.

[14] M. Theije y C. Mariz, "Localizing and Globalizing Processes in Brazilian Catholicism: Comparing Inculturation in Liberationist and Charismatic Catholic Cultures", *Latin American Research Review,* vol. 43 (2008), pp. 33-54.

[15] R. H. Maués, "Comunidades 'no sentido social da evangelização': CEB, Camponeses e Quilombolas na Amazônia Oriental Brasileira", *Religião e Sociedade,* Río de Janeiro, vol. 30, núm. 2 (2010), p. 13-3.

da de tierras; asimismo, dicho autor muestra cómo ese movimiento fomentó el liderazgo femenino en la política, especialmente en el ámbito rural.

La Renovación Carismática Católica

La Iglesia católica, igual que las demás, se renovó motivada por la ola pentecostal que avanzó hacia el mundo cristiano. En el mismo año en el que ocurrió la Conferencia General de Medellín, los católicos de Norteamérica experimentaron los "dones del Espíritu Santo" y organizaron grupos de oración carismática creando la Renovación Carismática Católica (RCC). La RCC llegó en 1969 a Campinas (SP), en Brasil, traída por los jesuitas Harold Rahn y Eduardo Dougherty. Desde el inicio movilizó a muchos fieles, "grupos en oración" y "misas de curación y liberación"; ese movimiento fue recibido con desconfianza por gran parte del obispado y fuertemente rechazado por el sector de la liberación. Ari Pedro Oro[16] analizó el documento de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB) de 1990, en el que los obispos se declaraban preocupados por posibles "excesos" derivados de la creencia en el acceso cotidiano a los "dones extraordinarios del Espíritu Santo". Por otro lado, los sectores progresistas acusaban a la RCC de estimular una espiritualidad intimista, alienante, que apelaba al "emocionalismo", a los "milagros" y a las experiencias encantadas en general. A pesar de toda la desconfianza que inspiraba, este movimiento creció continuamente.[17] Su liderazgo buscaba dar énfasis a la identidad católica, obediencia al papa, devoción mariana, sacramento de la eucaristía, de manera que se considerara un refuerzo la Iglesia católica y no de una amenaza a la misma, como observó Machado.[18]

Con el uso de lenguaje sencillo, mucha música, expresión corporal y danza, sumado a la organización de eventos en grandes espacios como gimnasios deportivos, este movimiento obtuvo gran visibilidad a partir de los años noventa y se volvió objeto de varias investigaciones.[19] Éstas observaban que, en general, la adhesión a la Renovación Carismática llevaba a los fieles a comprometerse no solamente con su movimiento, sino con las diversas

[16] A. P. Oro, *Avanço Pentecostal e Renovação Carismática,* Vozes, Petrópolis, 1996.

[17] Para cálculos sobre la cantidad de católicos identificados como carismáticos en Brasil, véase C. L. Mariz, "Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade", en F. Teixeira y R. Menezes (comps.), *As Religiões no Brasil…, op. cit.,* pp. 53-68; y E. Cleary, *The Rise of Charismatic Catholic Renewal in Latin America,* University Press of Florida, Gainesville, 2010.

[18] M. das D. Machado, *Carismáticos e Pentecostais: Adesão religiosa na Esfera Familiar,* Editores Associados / Anpocs, Campinas, 1996.

[19] Son varios los estudios, se citan apenas algunos, tales como M. das D. Machado, *op. cit.*; R. Prandi, *Um Sopro do Espírito,* EDUSP, São Paulo, 1996; y B. Carranza, *Renovação Carismática,* Santuario, Aparecida, 2000.

actividades de la parroquia y diócesis, al contrario de lo que temían los líderes del movimiento y la jerarquía.

Tal como el catolicismo de la liberación, la RCC creó varias estructuras participativas, entre ellas varios ministerios, como el de Fe y Política, las Universidades Renovadas, los Grupos de Oración Universitaria (GOU), por mencionar algunos. Su espiritualidad y dinámica religiosa estimularon, no obstante, una pluralidad de expresiones devocionales. Surgieron líderes con dones de curación, prédica y otros, entre laicos, sacerdotes y monjas. Muchos de ellos fundaron lo que se ha conocido como "nuevas comunidades", es decir, grupos que reúnen a personas para profundizar su fe, que a veces viven juntas (como en una congregación religiosa) y en ocasiones solamente comparten tareas y rituales.

Entre los fundadores de esas nuevas comunidades se destacan monseñor Jonas Abib, quien creó la comunidad Canção Nova (Canción Nueva), en Lorena, São Paulo, en 1974, y el laico Moysés Louro de Azevedo Filho, quien fundó, en 1982, la comunidad Shalom, en Fortaleza, estado de Ceará. Esas dos comunidades llaman la atención por sus dimensiones, pues poseen casas dispersas por Brasil y en otros países. Pero, hay muchas otras nuevas comunidades, como muestran Carranza y otros,[20] que crecen y se multiplican sin exigencias de registros, por tanto no ha sido posible calcular cuántas son.

En general, cada una de esas comunidades reúne a hombres y mujeres, sacerdotes y laicos, que se consagran a un carisma. El fenómeno de las nuevas comunidades llama la atención porque atrae a jóvenes hacia una vida consagrada en celibato, mientras que las congregaciones, principalmente las femeninas, se enfrentan a crisis vocacionales. Existen registros de mujeres que fundaron nuevas comunidades, pero, en la mayoría de los casos, éstas aparecen como cofundadoras. En las páginas web de dos de esas comunidades, mencionadas anteriormente, hay referencias a la pareja de laicos, Eto y Luzia Santiago, como cofundadores de Canção Nova, y en el caso de Shalom, la cofundadora es Maria Emmir Nogueira.

Al contrario del catolicismo de la liberación, la RCC es muy activa en los medios de comunicación de masas, especialmente en televisión. Una de las convocatorias importantes de las nuevas comunidades ha sido la evangelización a través de los medios, y entre esas comunidades se destaca la ya mencionada Canção Nova que inauguró su trabajo con los medios en 1980. También con el mismo tipo de emisión, el padre Eduardo Dougherty fundó la comunidad y la TV Siglo XXI, en 1999; éstas, en conjunto con Rede Vida, según Carranza,[21] son las tres emisoras de carácter católico más importantes, entre las ya numerosas en ese país.

Para concluir, es importante destacar dos puntos. Primero, la descrip-

[20] B. Carranza *et al.*, *Novas comunidades*, Ideias & Letras, São Paulo, 2009.

[21] B. Carranza, *Catolicismo midiático*, Ideias & Letras, Aparecida, 2011, pp. 183-184.

ción de esos dos tipos de catolicismo no abarca toda la pluralidad que existe en ese campo religioso en Brasil. Ya que expresiones diversas de catolicismo de cultos a los santos continúan vigentes, por un lado, y por otro, los movimientos como Focolare, Cursilhos, entre otros, también han sido importantes. El catolicismo brasileño, por tanto, es cada vez más plural, entrecruzado por tensiones que reflejan escisiones sociales, económicas y políticas más amplias. El segundo punto se refiere al futuro del catolicismo en términos numéricos. La Renovación Carismática Católica y el catolicismo de la liberación se distinguen en muchos aspectos, pero se asemejan en su dinamismo, creatividad y en el valor que atribuyen a la autonomía de líderes y fieles. De esa forma, muchos de los que entran y militan en cada uno de esos movimientos pueden tomar otros rumbos dentro o fuera de la Iglesia católica: la experiencia religiosa en esos movimientos puede ser importante para sus vidas, pero nada garantiza que sea la última que van a experimentar. La proliferación de emisoras de televisión católicas, de nuevas comunidades y la multiplicación de parroquias y nuevas vocaciones probablemente tendrán un impacto relativamente reducido sobre la tendencia del catolicismo a la pérdida de fieles en Brasil. El dinamismo social contemporáneo estimula la movilidad entre grupos religiosos. Ese es un proceso sociocultural global, mismo que hizo que las diversas sociedades contemporáneas se volvieran religiosamente dinámicas y plurales. El catolicismo puede debilitarse en países como Brasil y crecer en países que tienen otra tradición religiosa.

Véanse también

"Movimiento de renovación carismática católica", "Religión y periferia urbana", "Teología de la liberación", "Guerrilla y catolicismo".

Bibliografía

Carranza, B. *et al.*, *Novas Comunidades,* Ideias & Letras, São Paulo, 2009.

Sanchis, P., "As religiões dos brasileiros", *Horizonte,* vol. 1, núm. 2 (1997), pp. 28-43.

Steil, C. *et al.*, *Maria entre os vivos,* Editora da UFRGS, Porto Alegre, 2003.

Teixeira, F., y R. Menezes (comps.), *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas,* Vozes, Petrópolis, 2009.

Theije, M., *Tudo que é de Deus é bom,* Massangana, Recife, 2002.

CATOLICISMO EN COLOMBIA

William Elvis Plata

La presencia de la Iglesia católica en el territorio de la actual Colombia inició con el proceso de conquista y colonización por parte de los españoles en 1510. Inicialmente fueron las órdenes mendicantes (especialmente dominicos, franciscanos y agustinos) las encargadas de la labor de evangelización de los indígenas conquistados mediante la institución de las doctrinas. A finales del siglo XVI llegaron los jesuitas, y en el siglo XVIII, los capuchinos y hospitalarios de san Juan de Dios. Dicha labor estuvo llena de controversias y contradicciones debido a la unión entre conquista y evangelización, concebida así por la corona española, pese a la protesta de algunos religiosos especialmente en el siglo XVI.

La primera diócesis, con sede en la recién fundada Santa María Antigua del Darién, se erigió en 1513 y fue la primera en América del Sur. Sin embargo, la ciudad no prosperó y la sede episcopal se trasladó a Panamá. En 1533 se creó la diócesis de Santa Marta y posteriormente la de Cartagena de Indias (1534). Ambas, ubicadas en la costa Caribe, se constituyeron en los fundamentos de la presencia institucional del catolicismo en el país, que se complementó con la fundación de la diócesis —y luego arquidiócesis— de Santafé en 1550 y la de Popayán en 1550. Esta organización se mantuvo invariable prácticamente hasta el siglo XIX.

Sin embargo, la presencia de instituciones religiosas femeninas fue algo tardía. Aunque el primer convento de monjas se creó en 1583 (la Concepción), sólo hasta el siglo XVII se suscitaron nuevas fundaciones. Así, el de Santa Clara se creó en 1628 y el dominicano de Santa Inés, en 1645. Además de la vida monástica, algunas mujeres se convirtieron en beatas, afiliadas a alguna de las grandes órdenes existentes, especialmente en Santafé y Cartagena, aunque no hay constancia de la creación de beaterios.

El rápido declive de la población indígena, tanto por enfermedades como por el acelerado proceso de mestizaje en el territorio, hizo que desde comienzos del siglo XVII las órdenes mendicantes comenzaran a ser desplazadas por el clero secular, el cual promovió procesos de fusión y secularización de doctrinas para convertirlas en parroquias para españoles, criollos y mestizos. Por otra parte, también se experimentó una criollización del clero regular y secular, de manera que en el siglo XVII éste era mayoría en todas las órdenes religiosas y en el clero secular, lo que redujo los conflictos entre peninsulares y criollos que se experimentaban en otras latitudes del continente.

Todo esto hizo que, en poco tiempo, la institución eclesiástica y especialmente las comunidades religiosas masculinas y femeninas llegaran a convertirse en soportes del sistema colonial. Además fueron propagadoras de una religiosidad barroca que caló rápidamente entre la población tanto dominante como dominada. En lo social, se entretejió un sistema de alianzas con las élites hispano-criollas y otros sectores por medio de cofradías, hermandades y otras corporaciones que se convirtieron en la espina dorsal del régimen. En lo económico, las capellanías facilitaron a los clérigos y religiosos la adquisición de bienes inmuebles en gran cantidad, que eran usufructuados mediante el préstamo a censo redimible. En lo educativo, los eclesiásticos mantuvieron una influencia total gracias al control de las pocas casas de estudio existentes: el Colegio-Universidad Santo Tomás (fundado en 1580), el Colegio Mayor del Rosario (fundado en 1653) el Colegio de San Bartolomé (1604) y la Universidad Javeriana (1623). Finalmente, la atención a los pobres, los enfermos, los abandonados y hasta la misma distribución del agua en pueblos y ciudades estaba confiada a la institución eclesiástica, que suplía las responsabilidades del Estado.

La simbiosis entre Estado-Iglesia comenzó a desquebrajarse cuando la dinastía borbónica, en su propósito de unificación administrativa, intentó reformar ambos cleros en el sentido de reducir la cuasi autonomía que habían mantenido hasta entonces y estrechar sus lazos con la Corona, reforma que no obtuvo tuvo mayor éxito en lo que refiere a los regulares. La expulsión de los jesuitas en 1767 es un ejemplo dramático de este proceso.

Las Reformas Borbónicas, por otra parte, facilitaron el arribo de doctrinas ilustradas, calando en clérigos seculares (como José Celestino Mutis o el arzobispo Antonio Caballero y Góngora) y algunos laicos de las élites criollas, como Francisco Antonio Moreno y Escandón, quienes se propusieron reformar el sistema de estudios de la Nueva Granada en perspectiva ilustrada. Esto enfrentó a los dominicos con la jerarquía eclesiástica y las autoridades virreinales, pues los primeros no estuvieron dispuestos a ver suprimidas sus prerrogativas en materia de enseñanza ni sus doctrinas escolásticas, fundamento de la enseñanza universitaria.

Con el advenimiento de la independencia (a partir de 1810) el clero se sirvió de su formación intelectual y de su influencia social para movilizar la población a favor de ambos bandos y legitimar teológicamente las causas. Además no fueron pocos los casos de sacerdotes que ingresaron en las tropas y que aun las dirigieron, como fue el caso del dominico fray Ignacio Mariño, en favor del bando patriota. El clero secular y regular que se vinculó al movimiento escogió el bando en función de intereses locales, regionales, familiares y políticos. Así, mientras el centro del país (actualmente Boyacá y Cundinamarca) se declaró patriota, en el suroccidente (Cauca, Nariño actuales) hubo mayoría realista. Mientras que la Costa Caribe se adhirió a la lucha entre ciudades realistas (Santa Marta) y ciudades patriotas (Cartagena). La

religiosidad popular (a través de novenas, catecismos, oraciones, cuadros sagrados) también fue instrumentalizada en favor de sus propósitos con mayor o menor éxito.

Tras la victoria patriota en 1819, el nuevo gobierno —conformado en su mayoría por católicos de influencia liberal— mantuvo por más de tres décadas la antigua institución del Patronato del Estado sobre la Iglesia, pues quería servirse de ella como apoyo del nuevo régimen. Se respiraba además un ambiente de "novedad" que facilitó la adopción alegre de ideas liberales de distinta estirpe en miembros del clero, varios de cuyos miembros apoyaron la masonería (nacida en 1821) o incluso promovieron la fundación de una fugaz sociedad bíblica protestante, en 1824. No obstante, el clero regular entró en crisis al ser objeto de una campaña de desprestigio promovida por miembros del gobierno de Francisco de Paula Santander, quien fomentó también la supresión de los pequeños conventos. A esto se sumó el caos interno en que cayeron las comunidades religiosas masculinas en la primera mitad del siglo XIX. Detrás de todo se encontraba en parte el deseo del nuevo gobierno de apoderarse de los cuantiosos bienes inmuebles que poseían los religiosos para engrosar las débiles finanzas del Estado.

Una segunda generación de liberales más radicales fundó el Partido Liberal y llegó al poder en 1849. Ellos ampliaron la confrontación, que hasta entonces se había centrado en el clero regular, a toda la institución eclesiástica por medio de una serie de reformas que incluyó la supresión del diezmo, del fuero eclesiástico, la expulsión de los jesuitas, la separación de la Iglesia y el Estado, la instauración del matrimonio civil (1853), la desamortización de bienes eclesiásticos, la ley de tuición de cultos, la supresión de todas las comunidades religiosas (1861) y la instauración de la educación "neutra" en materia religiosa (1870).

Todo esto coincidió con el inicio del proceso de romanización eclesiástica, liderado por el Vaticano. Así, a partir de 1863 y durante el llamado Olimpo Radical (1863-1882), la institución eclesiástica colombiana buscó reorganizarse en torno a los dictámenes romanos y asumir una actitud de confrontación frente al gobierno y al liberalismo con el apoyo del Partido Conservador, que asumió las banderas de la defensa del clero. La actitud de la institución eclesiástica fue cada vez más integrista e intransigente conforme la disputa entre los dos partidos políticos se impregnaba del elemento religioso, incluso llegó a servir como combustible para varias de las guerras civiles que se desataron en la época, por ejemplo la de 1876-1877 o la de los Mil Días (1899-1902).

El régimen liberal radical entró en crisis en la década de 1880. En 1886 el Partido Conservador llegó al poder, abanderando el proceso de *Regeneración* de las instituciones del Estado. El nuevo régimen adoptó el catolicismo como soporte ideológico, con lo cual inició una nueva época de estrecha colaboración entre el Estado y la Iglesia, que tuvo a su cargo el control del aparato educativo, a la vez que se encargó de la cuestión social mediante hospi-

tales, orfanatos, entidades de caridad. Para contribuir a esta tarea se permitió el arribo nuevas órdenes religiosas masculinas y femeninas especializadas en educación, salud o misiones.

Tras la Guerra de los Mil Días (1899-1902) el país se consagró oficialmente al Sagrado Corazón de Jesús y buscó generar, en una población mestiza y étnica y culturalmente diversa, un sentido de nación en torno al idioma castellano, las tradiciones hispánicas y la religión católica.

En 1930 el liberalismo recobró el poder y se inició otra época de confrontación —aunque menos intensa que la del siglo XIX— con el Partido Conservador y la jerarquía eclesiástica, aliada suya. La intransigencia continuó siendo la nota característica de la controversia y provocó una nueva época de violencia que se desató sin control por los campos y pueblos colombianos en las décadas de 1940 y 1950. Durante estos años, dentro de la Iglesia se generaron intentos de diálogo con el mundo moderno a través de iniciativas individuales y colectivas de intervención y formación en el mundo obrero (Juventud Obrera Cristiana [JOC], sindicalismo católico), campesino (Acción Cultural Popular, Radio Sutatenza) e intelectual (Acción Católica Especializada, grupo Testimonio); intentos que, sin embargo, fueron cercados por las posiciones integristas de la jerarquía eclesiástica y la intransigencia de los políticos conservadores y liberales. El clima tenso produjo que algunas propuestas se radicalizaran como sucedió en los casos del sacerdote Camilo Torres, el grupo Golconda y varios sacerdotes y religiosas que apoyaron o formaron parte de las filas de la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN), nacida en 1964.

Las transformaciones que se dieron en la década de 1960, generadas por el Concilio Vaticano II, tomaron por sorpresa a la jerarquía eclesiástica colombiana y a buena parte del clero, quienes generalmente interpretaron sus postulados de manera superficial, salvo en lo referente a la liturgia. Iniciativas de tinte pastoral como las comunidades eclesiales de base sucumbieron a contradicciones internas, a la oposición que recibieron por parte de la jerarquía eclesiástica, liderada por el arzobispo y luego cardenal Alfonso López Trujillo, y a la agudización del conflicto militar entre guerrillas de izquierda (FARC, ELN, EPL, M-19), el ejército nacional y el paramilitarismo. Tras la partida de López Trujillo a Roma, un sector del episcopado colombiano asumió, en los años noventa, una actitud más comprometida frente al conflicto que desgarraba al país, lideró iniciativas para el diálogo entre las partes y apoyó procesos de desarrollo y de resistencia frente a los actos violentos que surgieron por iniciativa laical y de algunos obispos y miembros de comunidades religiosas masculinas y femeninas, ubicados en zonas marginales o agudas del conflicto armado. No obstante, este sector debió enfrentar la oposición del ala más conservadora, que procuró evitar que el episcopado asumiera posiciones en torno a los procesos de paz llevados a cabo con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) (1999-2002), en especial el último (2012-2016) donde la actitud oficial fue de “neutralidad”.

Por otra parte, a partir de los años sesenta el panorama religioso del país comenzó a cambiar cuando la rápida migración del campo a la ciudad que se experimentaba generó nuevas expectativas en una población desarraigada que buscaba encontrar sentido a su situación, pues veía cada vez más lejana a una Iglesia católica, que, organizada para un mundo rural, era incapaz de apoyarlos pastoralmente. Las Iglesias cristianas de tipo pentecostal respondieron mejor a estas necesidades, lo que motivó su expansión y crecimiento acelerado a partir de los años ochenta. Entonces, el catolicismo pasó de ser la religión de 98% de los colombianos en 1960, a 70% en 2010.

Pero el catolicismo también fue impregnado por las corrientes pentecostales de manera irregular y diversa según las regiones y el apoyo obtenido por los obispos y clérigos. La llamada Renovación Carismática Católica se estableció en el país a pocos años de nacer en los Estados Unidos en 1967 y tuvo como centros de difusión las ciudades de Bogotá (bajo la animación de los padres eudistas y el centro "Minuto de Dios") y Medellín, donde realizó grandes concentraciones de fieles en eventos de alabanza, adoración y sanación y mediante la organización de pequeñas comunidades y grupos de oración. Paralelamente, las corrientes de espiritualidad mariana, mucho más tradicionales, también crearon organizaciones laicales de diverso tipo.

Así, en el inicio del tercer milenio puede verse a una Iglesia católica que, aunque fortalecida en los aspectos institucionales y con una amplia presencia y credibilidad en la sociedad, experimenta una continua sangría de sus miembros ante el avance del pentecostalismo, la diversidad religiosa y la secularización. Todo esto en una nueva situación político-religiosa, gracias a la constitución de 1991, que separó a la Iglesia y el Estado y declaró la libertad religiosa. Esta situación, a pesar de ser incómoda para muchos obispos y clérigos que aún no se resignan a perder sus tradicionales privilegios sociales, económicos y políticos, ha llevado a nuevas maneras de ejercer la pastoral y de entrar a "competir" como un actor más en un campo que cuenta con más de 3000 denominaciones religiosas distintas.

Véanse también

"Guerrilla y catolicismo", "Población sin religión", "Marxismo de la teología de la liberación", "Teología de la liberación".

Bibliografía

Bidegain A. M. (dir.), *Historia del cristianismo en Colombia,* Taurus, Bogotá, 2004.

González, F., *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia,* CINEP, Santafé de Bogotá, 1997.

Larosa, M., *De la derecha a la izquierda: la Iglesia católica en la Colombia contemporánea,* Planeta, Santafé de Bogotá, 2000.
López, M., *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI,* Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2001.
Plata, W. E., *Vida y muerte de un convento. Dominicos y sociedad en Santafé de Bogotá, Colombia, siglos XVI-XIX,* Ediciones San Esteban, Salamanca, 2012.

CATOLICISMO EN MÉXICO

Roberto Blancarte

La población católica mexicana es la segunda mayor del mundo con alrededor de 96 millones de fieles en el territorio, sin contar a las numerosas comunidades mexicanas radicadas en los Estados Unidos de América, las cuales podrían sumar una decena de millones adicionales de fieles. La supera únicamente la brasileña con alrededor de 120 millones de católicos. Sin embargo, por diversas razones, que explicaremos más adelante, la Iglesia católica en México no tiene el peso ni la presencia que corresponderían a su tamaño en la curia romana o en el devenir de la institución en el plano global.

En México, durante el 2016, había 18 arquidiócesis y 66 diócesis, además de cinco prelaturas territoriales. Junto con los 24 obispos auxiliares suman 114 prelados, sin contar a 52 eméritos. Como punto de comparación, Brasil cuenta con 44 arquidiócesis y 214 diócesis, más una serie de prelaturas, que suman 275 obispos y prelados (es decir más del doble), sin sumar los eméritos. Este peso institucional es un reflejo de la importancia relativa que tiene México en el mundo católico. Por un lado, tiene un incuestionable peso demográfico, en la medida que uno de cada 13 católicos en el mundo es mexicano. Por otro lado, la jerarquía católica mexicana no parece tener una vocación y proyección internacional ni una capacidad de liderazgo intelectual o pastoral en la Iglesia. La presencia mexicana en la curia romana es ínfima, pues apenas un arzobispo es secretario de uno de los dicasterios. Así pues, no se conocen grandes intelectuales ni famosos pastores mexicanos. En términos económicos, aunque la Iglesia mexicana es una de las que más puede aportar en el mundo, por ejemplo, en la colecta anual para el óbolo de san Pedro, lo cierto es que su capacidad económica es relativamente limitada y no se acerca a la que tienen las Iglesias de los países desarrollados como los Estados Unidos, Alemania, Italia e incluso Francia y España. En términos internacionales, durante el pontificado de Juan Pablo II se llegó a especular acerca del papel clave que podría desempeñar la Iglesia mexicana en América, en la medida que podía facilitar la unión entre América del Norte y América Latina, y entre ambas regiones con el Caribe. Pero, ya sea por falta de medios, de visión estratégica, de un esquema concertado o de la propia falta de vocación internacional, la Iglesia católica mexicana ha permanecido más bien ensimismada y relativamente aislada.

El pueblo mexicano aún es en su mayoría católico, a pesar de que en los últimos 50 años se ha registrado un descenso constante en el número de fie-

les de esta Iglesia. De esta manera, si en 1950, de acuerdo con el censo nacional de población, 98.2% de los mexicanos se definía como católico, dicho porcentaje ha disminuido paulatinamente hasta llegar a 82.2% en 2010, calculándose que en 2015 la cifra de católicos mexicanos giraba alrededor de 80% de la población total.

El catolicismo que prevalece entre la población es el popular. Esto significa que las formas de culto eclesiales han tendido a disminuir (como la práctica dominical, que es ya menor a 30%, o el cumplimiento de ciertos sacramentos: confesión, confirmación e incluso matrimonio), pero la práctica religiosa todavía es alta, si por ello entendemos las formas de ritualidad popular que no necesariamente pasan por los parámetros oficiales de la institución. Lo anterior es producto de una historia larga en la que la población católica, ante la ausencia de sacerdotes, ha construido su propia religiosidad y ritualidad. En efecto, salvo por algunas regiones específicas en las que el clero se concentró desde la época colonial, buena parte del país tuvo una presencia sacerdotal muy escasa. Esto se acentuó en las zonas de mayor marginación o aislamiento, que suelen ser aquellas donde las poblaciones indígenas se refugiaron. En la segunda mitad del siglo XX, el fenómeno de la urbanización descontrolada contribuyó también a la generación de grandes zonas escasamente atendidas por el clero, que tendió a concentrarse en las áreas urbanas más accesibles. En las últimas décadas, el promedio de católicos por sacerdote ha sido de alrededor de 6 000 por uno, lo que muestra las pocas posibilidades de ofrecer una atención pastoral adecuada. En 2015, la Conferencia del Episcopado Mexicano reportó la existencia de 12 500 sacerdotes diocesanos y 3 900 sacerdotes religiosos. Para un total de alrededor de 96 millones de católicos eso significaba que había un sacerdote por cada 5 853 católicos. Si a eso agregamos el fenómeno de la concentración en ciertos estados de la república, se puede entender no sólo el crecimiento de Iglesias de todo tipo, en especial cristianas, sino el fortalecimiento de formas de religiosidad popular, autónomas respecto a cualquier pretensión de control clerical. De hecho, hay en la actualidad más de 8 300 "asociaciones religiosas" (figura jurídica generada en las reformas constitucionales en materia religiosa hechas en 1992) registradas ante la Secretaría de Gobernación, de las cuales 5 000 son evangélicas (es decir 60%). Al mismo tiempo, los cultos populares a imágenes o santos no oficializados por la Iglesia, pero igualmente venerados por la gente (que siempre han existido), han tenido una fuerte expansión en las últimas décadas. La "santa Muerte" es sólo el ejemplo más reciente (y más exitoso) de estos cultos, que se alimentan tanto de una situación social convulsa como de la incapacidad institucional de la Iglesia católica para dar respuesta a las demandas religiosas de la población.

A pesar de lo anterior, podría decirse que el catolicismo continúa siendo culturalmente predominante en México. No sólo porque todavía existe una

gran cantidad de personas que se consideran, así sea nominalmente, católicas, sino porque hay una hegemonía cultural subyacente en muchas prácticas sociales que genera una condición de inferioridad en las otras religiones. Además de lo anterior, desde hace algunas décadas, diversos especialistas señalaron la persistencia del carácter culturalmente "católico" o "popular" de algunas formas de disidencia religiosa, a pesar de que las filiaciones y adscripciones se definen como protestantes o evangélicas. Habría "una aculturación de los protestantismos históricos hacia prácticas y valores de la cultura católica popular".[1] La mutación en la forma de concebir el mundo es, en ese sentido, mucho más lenta que los cambios de adscripción religiosa. Al mismo tiempo, la mayor parte de las personas que practican cultos populares o formas de espiritualidad diversas, que van desde la recepción de energía en las pirámides, hasta la práctica del yoga o el budismo, el culto a santos bandoleros o a la santa Muerte, no se plantean ello en términos de exclusividad, sino de complementariedad, por lo menos inicialmente.

El predominio cultural católico se manifiesta de diversas formas. La más evidente es a través de los medios de comunicación, ya sean públicos, privados, oficiales, gubernamentales o incluso religiosos. En todos ellos, la presencia de la Iglesia católica es preponderante, al grado que la información sobre la misma está naturalizada, mientras que la referente a otras religiones o Iglesias es prácticamente nula. El ejemplo más evidente de esta sobredimensión tiene lugar con motivo de las cada vez más frecuentes visitas papales al país (siete entre 1979 y 2016, es decir, una cada seis años en promedio); en esas ocasiones, se mostró la imagen de un pueblo completamente católico y guadalupano, ignorando la existencia de más de 20 millones de mexicanos que conforman una enorme diversidad de creencias o que no se adscriben a alguna en particular. El otro extremo de esta naturalización se muestra en el apoyo de los medios de comunicación y de muchos gobiernos a la promoción de nuestras tradiciones (fiestas patronales, Día de Muertos, Navidad, Cuaresma), las cuales resultan ser todas católicas.

En otro estudio, planteamos como hipótesis que en el catolicismo mexicano hay una percepción de una triple transformación. La primera, la más evidente y verificable, es el resultado de la ya mencionada drástica reducción de miembros de la Iglesia. La segunda transformación es más cultural y de sentido, debido en particular a la secularización creciente de la sociedad mexicana. Finalmente, lo anterior ha conducido a una reducción de la importancia política de la institución católica en el contexto de un proceso de laicización de las instituciones del Estado. Dicho proceso, iniciado con las Leyes de Reforma de 1859, pese a todo tipo de frenos y retrocesos, no ha dejado de avanzar, sobre todo en la medida que la democratización obliga al

[1] J.-P. Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana; Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina,* Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 289.

Estado mexicano a responder cada vez a más necesidades y requerimientos de una sociedad que se entiende como plural y diversa.

Las encuestas actuales nos indican la existencia de un catolicismo secularizado, que vive en un mundo con esferas diferenciadas de la política y la religión, de las competencias del Estado y de las Iglesias, de los ámbitos público y privado. Como consecuencia de esto, los católicos también muestran una enorme brecha entre la doctrina tal como es entendida y enseñada por el episcopado y la visión de la mayoría de ellos en cuanto que fieles laicos tiene respecto a lo que debería ser el magisterio de sus pastores. En materia política, la mayor parte de los católicos se muestran convencidos de la separación de esferas y la necesidad de preservar el Estado laico, al igual que la no intervención de la Iglesia en asuntos políticos. Los católicos se pronuncian también por una Iglesia dedicada a los pobres y a la protección de los derechos humanos, así como por una institución menos involucrada en política partidista. Pero, sobre todo, desean una Iglesia más tolerante, menos opresiva y más receptiva a las necesidades de los católicos y a sus derechos como feligreses y ciudadanos.

Sin embargo, es en el terreno de la salud sexual y reproductiva en el que se puede apreciar de manera más nítida el cambio en la mentalidad de los católicos, lo cual ha repercutido en la constitución de una Iglesia menos clerical y un laicado católico más autónomo, respecto a la normativa doctrinal establecida por la jerarquía. El resultado ha sido una creciente brecha entre fieles laicos y clero católico respecto a una serie de temas que involucran decisiones de conciencia: sexualidad, divorcio, aborto, eutanasia, educación sexual, métodos anticonceptivos, etc. Un claro ejemplo de lo anterior es el tema del aborto, respecto del cual los católicos se muestran en su mayoría a favor (alrededor de 70%), bajo ciertas circunstancias o causales específicas (violación, peligro de muerte de la madre, etcétera).

A pesar de esta distancia entre los fieles y sus obispos, los jerarcas católicos han logrado mantener una relativa influencia política gracias a la tendencia de una desprestigiada clase política a negociar los derechos de la ciudadanía, independientemente de la escasa representatividad social y política de esas dirigencias religiosas. El retorno de la religión a la esfera pública ha significado en el caso mexicano una creciente presencia de las Iglesias, en particular la católica, en ciertos debates sociales, en especial aquellos relacionados con cuestiones que giran sobre la vida (aborto, eutanasia), los derechos sexuales y reproductivos (educación sexual, anticoncepción) o la familia (matrimonio entre personas del mismo sexo y su derecho a adoptar), aunque también de manera esporádica sobre otras cuestiones como pobreza, justicia social o inseguridad. La manifestación abierta de estas posturas se hizo posible gracias a las reformas constitucionales en materia de religión que se realizaron en 1992 y dieron nuevamente capacidad jurídica a las agrupaciones religiosas. Aunque todavía los ministros de cualquier culto tienen

prohibido "oponerse a las leyes del país o a sus instituciones" en reuniones públicas, actos de culto o de propaganda religiosa, o publicaciones de carácter religioso; en la práctica, el derecho de expresión de los ministros de culto y en particular de los jerarcas católicos es prácticamente ilimitado. Sin embargo, en la cultura política mexicana, todavía fuertemente anticlerical, esas expresiones son consideradas indebidas, pues se toman como intervencionistas en un ámbito que no les es propio y, por tanto, atentan contra el principio histórico de separación. Dicho anticlericalismo, por lo demás muy difundido, no sólo en la opinión pública, sino también en el propio medio católico, continúa siendo un freno a los pronunciamientos y tomas de posición de las dirigencias religiosas en materias sociales y políticas.

Pese a lo anterior, debido a la creciente democratización del régimen político, a la incorporación de una cultura más amplia de derechos humanos, al nuevo papel que el ámbito religioso parece tener en el mundo y al desprestigio de la clase política mexicana (y mundial), la jerarquía católica parece haber encontrado renovados espacios de expresión y nuevas maneras de influir en las políticas públicas. Es como si la Iglesia católica no se resignara a estar fuera del Estado. La alternancia política en el plano nacional, inaugurada en el 2000 y que supuso 12 años de gobiernos ideológicamente más conservadores, complementada con un juego democrático en los estados federados y municipios del país, ha permitido que las Iglesias, en particular la católica, jueguen con los nuevos espacios de libertad de expresión y de decisión. Lo anterior fue muy evidente cuando en 2008 y 2009 los obispos católicos organizaron una reacción a la legalización de la interrupción del embarazo en la Ciudad de México mediante la aprobación de reformas constitucionales en más de 17 estados de la República, en los que lograron introducir "el derecho a la vida desde la concepción hasta la muerte natural". Años después el episcopado católico, con apoyo de sectores conservadores en los partidos Revolucionario Institucional y Acción Nacional, quiso introducir una reforma al artículo 24º de la Constitución, para garantizar el derecho de los padres a educar a sus hijos, lo que en el contexto mexicano significaba educación religiosa en la escuela pública. Al final dicha iniciativa fue rechazada y más bien se introdujo la "libertad de convicciones éticas [es decir, no religiosas] de conciencia y de religión". En 2016, la jerarquía católica organizó también una campaña para rechazar la iniciativa presidencial que proponía la legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo.

Se puede afirmar, entonces, que la influencia política del episcopado católico no ha perdido importancia, aunque en comparación con otros países latinoamericanos ésta no es tan directa ni tan incontenida. Por lo demás, el catolicismo en México (que no es lo mismo que la jerarquía) se considera culturalmente importante; no obstante, tiende, histórica y paulatinamente, a perder fuerza en términos sociales y políticos.

Véanse también

"Guadalupanismo", "Catolicismos independientes en México", "Católicos laicos en México y Centroamérica", "Laicidad en México".

Bibliografía

Blancarte, R., "Las identidades religiosas de los mexicanos", *Los grandes problemas de México,* vol. XVI, *Culturas e identidades,* El Colegio de México, México, pp. 87-114, 2010.

___, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982,* 2ª reimp., Fondo de Cultura Económica, México, 2014.

Católicas por el Derecho a Decidir, "Encuesta Nacional de Opinión Católica 2014", México, <http://encuesta.catolicasmexico.org/>

Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, *Creer en México. Encuesta Nacional de Cultura y Práctica Religiosa, 2013,* <http://www.encuesta-creer enmexico.mx/index.php#content5>

Torre, R. de la, y C. Gutiérrez (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México 1959-2000,* El Colegio de Jalisco, Zapopan, 2007.

CATOLICISMO EN URUGUAY

Néstor Da Costa

Uruguay es un país de tardía colonización con instituciones coloniales no tan fuertes como en otras capitales o ciudades de América Latina.

La Iglesia católica como institución

La presencia de la Iglesia católica en Uruguay probablemente comenzó con la llegada de los franciscanos en 1625. Mientras que con la fundación de la ciudad de Colonia del Sacramento en 1680 y Montevideo en 1726 comenzó la evangelización de las ciudades en la "Banda Oriental".[1]

En el periodo hispánico, el territorio de la Banda Oriental dependía del obispado de Buenos Aires. Entre 1808 y 1809, el cabildo de Montevideo solicitó a la Corona española la institución de una diócesis en la Banda Oriental, sin embargo, no fue fructífero debido a las guerras de la época. En 1832 se creó el vicariato apostólico de Montevideo y en 1878 se creó la diócesis de Montevideo. "Durante todo el periodo colonial Montevideo no conoció más que a su cura y a los jesuitas, sustituidos luego por los franciscanos. No hubo monasterios ni conventos femeninos ni universidad". En cambio, la Orden de los Predicadores (dominicos) existía fuera de Montevideo.

Hacia 1833 por medio de un informe redactado por el prebístero Dámaso Antonio Larrañaga se estableció que la población de la república consistía en 100 000 personas, y se contaba con 18 parroquias, cinco viceparroquias y 60 sacerdotes.

En 1897 se creó el arzobispado de Montevideo y las diócesis sufragáneas de Melo y Salto. Entre 1955 y 1966 se establecieron siete diócesis. En la actualidad existen 10 diócesis y una arquidiócesis.

En 1985 abrió sus puertas la Universidad Católica del Uruguay, propiedad de la Conferencia Episcopal del Uruguay y confiada a la Compañía de Jesús. Ésta fue la segunda universidad del país y la primera de gestión privada.

Es importante destacar que en Uruguay se encuentran varias congregaciones religiosas y diversos movimientos católicos. Por otro lado, a lo largo de la historia la Iglesia católica uruguaya ha tenido dos cardenales en Mon-

[1] Se denominaba Banda Oriental a lo que actualmente es Uruguay y el estado de Río Grande del Sur en Brasil.

tevideo, el primero desde 1958 hasta 1976, y el otro nombrado recientemente en 2015.

Contextualización histórica

La Iglesia católica uruguaya fue, al igual que las demás instituciones coloniales, de débil y tardía implantación. El territorio uruguayo no ofrecía ningún atractivo para los colonizadores debido a que no tenía riquezas propias, a causa de esto la ciudad de San Felipe y Santiago de Montevideo fueron fundadas tardíamente. La debilidad de la Iglesia católica, como institución colonial, se reflejó en un clero escaso y disperso, así como en el retraso en la institución de la diócesis de Montevideo (única del país por décadas).

El país vivió no sólo un proceso secularizador sino un proceso laicizador que tuvo características peculiares, mismas que lo diferenciaron de los demás países de América del Sur y que marca el lugar de lo religioso en la sociedad uruguaya.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, surgió en Uruguay un fuerte enfrentamiento entre el naciente Estado uruguayo, que reclamaba para sí el control de diversos aspectos de la vida colectiva, y la Iglesia católica, que administraba determinados espacios que en la actualidad son propios del Estado. Esa pugna por posiciones sociales y políticas[2] se evidenció con la posición intransigente de la Iglesia católica ante la modernidad. Por otra parte, las élites locales se inspiraban en el modelo francés, la masonería y las Iglesias protestantes.

La Iglesia católica vivió un conflicto *ad extra* y un conflicto *ad intra,* en tanto que también dentro de ella se llevaba a cabo una fuerte pugna entre las que han sido identificadas como las dos principales tendencias de la época, una comprometida con una ofensiva romanizadora y ultramontana conforme a la posición del papa Pío IX, y la otra, de orden más liberal, no dogmática, anti-ultramontana.

Este largo conflicto tuvo momentos de mayor y menor tensión, sin embargo, nunca llegó a niveles de enfrentamiento que provocaran derramamiento de sangre. A continuación se enumeran algunos de los principales hitos de este proceso.

El primer obispo de Montevideo desarrolló una tarea de unificación interna en consonancia romana y en seguimiento a Pío IX y su Syllabus. Ésta se construyó basada en la primacía de su postura de fuerte impronta romana y la expulsión del Uruguay de las corrientes liberales, encabezada por la de los franciscanos.

En 1861, tras un largo conflicto con relación a la negativa de las autoridades eclesiásticas de enterrar en un cementerio a un connotado masón, se pro-

[2] G. Caetano, y R. Geymonat, *La secularización uruguaya 1859-1910*, Taurus / Obsur, Montevideo, 1997, p. 42.

dujo un fuerte enfrentamiento que culminó con lo que se conoce localmente como la “secularización de los cementerios”, es decir, el paso de la administración de los cementerios al Estado en detrimento de la Iglesia católica.

En 1863 se realizó el destierro del obispo de Montevideo en función de las decisiones encontradas con el gobierno.

Entre 1865 y 1878 se desarrolló el llamado “conflicto intelectual”, que consistió en el enfrentamiento en medios de comunicación y centros de pensamiento liberales y católicos que habían surgido poco antes.

En 1877 se promulgó la Ley de Educación, que implicó la desconfesionalización de la educación pública. Esto fue interpretado por la Iglesia católica como la expulsión de Dios del sistema educativo uruguayo.

En 1879 se promulgó la Ley del Registro Civil, que estipulaba que todo lo concerniente a registros de estado civil, nacimientos, casamientos y defunciones, pasaba a manos del Estado.

Sin embargo, fue en 1885 cuando se promulgó una de las leyes más duras y que implicó fuertes enfrentamientos, la llamada “Ley de Conventos”. Mediante esta ley se declaraba sin existencia legal a todos los conventos y casas de oración, a la vez que se prohibía el ingreso de religiosos extranjeros al país. Ese mismo año se promulgó la Ley de Matrimonio Civil que establecía la obligatoriedad del casamiento civil previo al religioso, así como la imposibilidad de casarse por la Iglesia sin casarse previamente a nivel civil.

Como estrategia de resistencia y organización del elemento católico dicha Iglesia promovió los congresos católicos de los cuáles emergieron organizaciones como la Unión Social, la Unión Económica y la Unión Cívica que reunían a los católicos en ámbitos específicos del quehacer social económico y político. Esto propició la creación de espacios para la vida social de núcleos de resistencia y de áreas católicas en paralelo, como por ejemplo sindicatos, partidos políticos, etcétera.

En 1906 se ordenó la remoción de todos los crucifijos de los hospitales. Mientras que en 1907 se suprimió toda referencia a Dios y los evangelios en el juramento de los parlamentarios. Ese mismo año se promulgó la Ley de Divorcio por sola voluntad de la mujer.

En 1919 se produjo la separación institucional entre la Iglesia y el Estado. Debido a esto, en el artículo 5º de la nueva Constitución se estableció lo siguiente:

> Todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay. El Estado no sostiene religión alguna. Reconoce a la Iglesia católica el dominio de todos los templos que hayan sido, total o parcialmente construidos con fondos del erario nacional, exceptuándose sólo las capillas destinadas al servicio de los asilos, hospitales, cárceles u otros establecimientos públicos. Declara asimismo exentos de toda clase de impuestos a los templos consagrados actualmente al culto de las diversas religiones.

Así también, durante ese año se llevó a cabo por ley lo que se conoce como la "secularización de los feriados" que consistió en el cambio de denominación legal de los días feriados, de ahí que Navidad se renombró como "día de la familia", el día de Epifanía —6 de enero— cambió a día de los Niños y la Semana Santa se denominó Semana de Turismo, por nombrar algunos.

En esa época también se procedió al cambio de nombres de varias ciudades y localidades (más de 30), que pasaron de tener nombres de santos a nombres laicos, por ejemplo Santa Isabel pasó a llamarse Paso de los Toros y San Fernando cambió a Maldonado.

Ambos contendientes se encontraban en una disputa por el control de los espacios. Por un lado, el Estado tenía el ejemplo francés como ideal, un claro jacobinismo y la impronta de la Ilustración. Por el otro, la Iglesia combatía a la modernidad en forma intransigente y resistía la pérdida de espacios; para esta institución las actitudes en su contra también iban contra la voluntad de Dios.

El fuerte nivel del enfrentamiento y la dialéctica del mismo generó un claro anticlericalismo, en gran medida a causa de la actitud intransigente de la Iglesia católica. Como consecuencia la Iglesia católica y en general lo religioso fueron desplazados hacia los márgenes de la sociedad, se volvieron algo privado, reducido a la esfera de lo íntimo, lo familiar, es decir, fuera de la esfera ya no sólo estatal, sino también pública.

La Iglesia católica terminó por aceptar su salida de lo público y su nuevo lugar social. Esto coincidió con una larga crisis de autoridad provocada por la ausencia del obispo diocesano tras la muerte del arzobispo Mariano Soler en 1908. A raíz de esto la Iglesia católica se recluyó en lo privado, según lo evidencian las cartas pastorales y documentos de la época en su mayoría centrados en las costumbres personales.

Durante la década de 1960 se produjo un cambio al respecto. La aparición de un obispo que promulgó una carta pastoral sobre las condiciones del agro, con énfasis en las condiciones de vida inhumanas en el mundo rural uruguayo retomó la preocupación por lo público. Ese obispo, Carlos Parteli, que participó en el Concilio Vaticano II y en las conferencias del episcopado latinoamericano de Medellín (1968) y Puebla (1979) fue uno de los principales promotores de la renovación conciliar de la Iglesia católica. Fue nombrado obispo y arzobispo de Montevideo y lideró un proceso de cambios y apertura hacia una Iglesia más participativa, del lado de quienes más sufrían. Fue nombrado arzobispo durante la dictadura uruguaya (1973-1985). En ese periodo, en conjunto con sacerdotes y laicos, promovió espacios de libertad, la defensa de los derechos humanos, la democracia y enfrentaron al autoritarismo. En todo ese tiempo se construyó una corriente católica que ponía el énfasis en la opción por los pobres; paralelamente hubo otra corriente interna de la Iglesia católica que se alineaba con el orden y el anticomunismo, que tenía elementos cercanos a la dictadura uruguaya.

También hay que mencionar a monseñor Marcelo Mendiharat, obispo de la diócesis de Salto, a quien durante la dictadura, bajo la amenaza de encarcelarlo, se le impidió regresar al país. Mendiharat integraba el polo renovador del Concilio Vaticano II.

Durante el papado de Juan Pablo II la política hegemónica fue nombrar obispos obedientes a Roma, poco o nada cuestionadores y críticos, como parte de la estrategia de "unificación". Así fue que en ese tiempo, sobre todo desde 1998 y hasta 2014, la conducción de la Iglesia de Montevideo estuvo a cargo de un obispo con esas características que desarrolló una política de sumisión a Roma y una de arrasar con todo lo que viniera del tiempo de la renovación conciliar.

Las corrientes internas del catolicismo uruguayo pueden resumirse en dos principales: una que recoge la tradición renovadora del Concilio Vaticano y otra de corte más espiritualista a la vez que preocupada por lo formal y el orden. En medio se encuentran también variados grupos o personas con diversos matices.

El Estado laico

Como ya se ha mencionado, la separación de la Iglesia católica y el Estado se produjo en la Constitución Nacional que entró en vigencia en 1918. Este desplazamiento de lo religioso a lo privado marcó buena parte de la cultura uruguaya.

La Iglesia católica no recibe financiamiento del Estado uruguayo. Por consiguiente, probablemente sea la Iglesia más pobre del continente. Los actos propios de la esfera política de gobierno como juramentos o promesas presidenciales y de legisladores no incluyen manifestaciones de tipo religioso. La cultura política uruguaya es eminentemente laica y la influencia de la Iglesia católica es casi nula.

Además de un modelo de laicidad a la francesa hegemónico y dominante durante prácticamente un siglo, se aprecia en los últimos años en que la diversidad cultural pasó a ser un valor de reconocimiento importante en la vida de las sociedades, la existencia de laicidad y también de laicismo. Laicidad como fenómeno regulador de la convivencia en el que el Estado no asume posición religiosa alguna, privilegia ni ataca, y laicismo como combate a la presencia de signos o expresiones religiosas en la esfera pública.

En el acto de recepción del nuevo cardenal Daniel Sturla en la catedral de Montevideo éste expresó una frase que resulta elocuente para entender el lugar social de la Iglesia católica en Uruguay

> Me gusta decir que somos una Iglesia pobre y austera. No tenemos muchos recursos, ni somos un "lobby" poderoso. Al mismo tiempo somos una Iglesia libre. No tenemos ataduras y hemos aprendido a ser parte de esta sociedad plural

> donde decimos con sencillez nuestra palabra. Entendemos la laicidad como sana pluralidad en el respeto mutuo, en el aporte de todos para construir una sociedad más justa, más libre, más humana. El diálogo y el acercamiento entre creyentes y no creyentes, entre las distintas comunidades cristianas, y las diversas religiones, es un bien para nuestro país que siempre estamos llamados a acrecentar.[3]

Estadísticas de católicos en el país

En Uruguay el censo nacional no pregunta por convicciones religiosas. Parte de la hegemonía cultural que ve en la laicidad la necesidad de excluir lo religioso de la esfera pública provoca que en los censos nacionales no se incluyan preguntas de religión. Sólo en los censos de 1889 y de 1908 se encuentran preguntas hechas desde el aparato del Estado y también en la encuesta de hogares ampliada que se realizó en 2006. Los datos estadísticos sobre creencias son aportados por investigaciones académicas y encontramos antecedentes en 1955, 1966, 1993, 2001 y 2013.

Según el censo de 1889, 83% de los uruguayos se declararon católicos y 6% liberales (préstese atención a las categorías expresadas como excluyentes). De acuerdo al censo de 1908 los católicos habían descendido a 63% y los liberales ascendieron a 25%.[4] Luego de estos datos de principios de siglo XX hay que esperar casi medio siglo para la aparición de datos provenientes de estudios académicos, es decir, que hasta 1954 no se produjeron nuevos datos. De acuerdo con las investigaciones, en 1954 el porcentaje de católicos era de 67%; en 1964, 72%, en 1994, 48%, en 2001, 54%, en 2004, 47% y en 2013, 42%. Como se puede apreciar han existido altibajos, y en los últimos años se aprecia un descenso hasta 42%, al mismo tiempo, se registra un aumento de los creyentes sin Iglesia que para el 2013 constituían 24%. Mientras que el crecimiento del mundo protestante con un fuerte componente pentecostal o neopentecostal representaba 15% y 10% correspondía a los ateos.

Religiosidad popular en el campo católico

Debido a la cultura local y la gran distancia con relación a otros países de América Latina, existen fenómenos de religiosidad popular católica, como los de la virgen de Lourdes, san Pancracio, san Cono, la virgen del Verdún, la

[3] Discurso del cardenal Sturla, arzobispo de Montevideo en la celebración de recepción de su cardenalato en Montevideo el 15 de marzo de 2015: <http://www.arquidiocesis.net/wp-content/uploads/2015/04/Entre-Todos-N.%C2%BA-350.pdfSurla>

[4] *Cf.* N. Da Costa, La religión en cifras. Documento presentado en las XVII Jornadas de Alternativas Religiosas en América Latina, Porto Alegre, 2013.

virgen de los Treinta y Tres y san Cayetano, que congregan importantes cantidades de personas en los días centrales de su culto. Digamos también que algo similar ocurre fuera del campo católico, donde un día al año los participantes de cultos de religiosidad afrobrasileños o afroamericanos celebran el día de Iemanjá en las playas de todo el país.

La Iglesia y los medios de comunicación

No hay ningún medio de comunicación de alcance nacional perteneciente a la Iglesia católica. En Montevideo existe una radio y en el interior del país hay espacios radiales en radios no confesionales donde algunos obispos y sacerdotes ocupan un espacio confesional.

Algunas diócesis tienen órganos de comunicación internos y unas cuantas congregaciones han tenido sus propias revistas. Aunque ninguno circula en el circuito de prensa comercial.

Las otras religiones

La Iglesia católica integra, junto a las Iglesias protestantes y a la colectividad judía, la Confraternidad Judeo-Cristiana, organización creada hace más de 50 años.

En las últimas décadas han proliferado nuevos grupos y propuestas religiosas de diversa índole, algunas provenientes del campo evangélico, del espacio afrobrasileño e incluso de otras áreas. En cuanto a la Iglesia católica, no se aprecia ninguna preocupación especial por combatirlas o competir con ellas.

Véanse también

"Secularización", "Población sin religión", "Laicidad en el Cono Sur", "Laicidad en México".

Bibliografía

Bazzano, D., C. Venner, A. Martínez y H. Carrere, *Breve historia de la Iglesia en el Uruguay,* Obsur / Librería San Pablo, Montevideo, 1993.

Caetano, G., y R. Geymonat, *La secularización uruguaya 1859-1910,* Taurus / Obsur, Montevideo, 1997.

Da Costa, N., *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI,* CLAEH/Centro UNESCO de Montevideo, Montevideo, 2003.

____, "El fenómeno de la laicidad como elemento identitatio. El caso uruguayo", *Civitas,* vol. 11, núm. 2 (Porto Alegre, mayo-agosto de 2011), pp. 207-220.

Rodé, P., y J. L. Segundo, *Presencia de la Iglesia,* Enciclopedia Uruguaya, núm. 37, Reunidos y Arca, Montevideo, 1969.

CATOLICISMOS INDEPENDIENTES EN MÉXICO

Matthew Butler

Por "católico independiente" se entiende aquel que se define como ortodoxo en sus creencias y autónomo del papado en cuestiones de gobierno eclesial. La frase denota, a fondo, una división entre los aspectos *doctrinales* del catolicismo, que son universales, y los *disciplinarios,* que son más particulares y por ende más diversos. De allí que los católicos independientes, más allá de su autonomía de Roma, no son idénticos ni forzosamente solidarios.

El término "independiente" merece mayores explicaciones, ya que resulta inaceptable para quienes consideran que "católico" es un concepto indiviso, indisociable del adjetivo "romano". Desde esta perspectiva, no tiene sentido, o es mala fe, distinguir entre católicos romanos y no romanos, porque si uno es católico, se inclina a Roma, y si no, se es otra cosa que católico o es cismático.

Los católicos independientes tienen otra perspectiva. Podríamos decir que se dividen básicamente en tres grupos. Para aquellos que articulan una postura *nacionalista,* católico-romano es un binomio forjado, una reliquia del siglo XIX. Por lo mismo, deben separarse el papel de Roma como punto de unidad espiritual del orbe católico y su pretensión ultramontana de regir a las iglesias locales. Para los católicos *tradicionalistas,* en contraste, es la Iglesia del siglo XX —la posconciliar— la que consideran como una impostura. Roma cayó en error con el Concilio Vaticano (1962-1965) al abandonar sus tradiciones universales y aceptar el ecumenismo y una liturgia vernácula.[1] Por último, podemos contar una difusión de catolicismos *identitarios,* ya que reivindican una Iglesia inclusiva e incorporan una serie de derechos étnicos, raciales, de género, sexuales, etcétera.

Es en atención a esta múltiple subjetividad católica, en fin, que usamos la frase "católicos independientes" para describir el fenómeno, pues otras etiquetas son técnicamente inexactas (por ejemplo, protestante o cismático) o acusan una clara intención religiosa que no viene al caso en un ensayo que pretende ser neutro. Hay que destacar, por otra parte, la calidad ideológica del catolicismo independiente, que explica en gran parte su persistencia en México y en el mundo, no obstante la constante oposición y derrotas que ex-

[1] A. Martínez Villegas, "El tradicionalismo católico en Guadalajara en las décadas de los 70 y 80", en Marta Eugenia García Ugarte, Pablo Serrano Álvarez, y Matthew Butler (coords.), *México católico: proyectos y trayectorias eclesiales mexicanos, siglos XIX y XX,* en prensa.

perimenta frente al catolicismo hegemónico. Aunque se tachan de rebeldes, ellos mismos no se consideran como tales, sino como católicos *verdaderos,* que defienden un concepto verídico de Iglesia que, según ellos, Roma ha desvirtuado o se niega a aplicar.

Para bien o para mal los católicos independientes existen en muchos países, por ejemplo, en los Estados Unidos donde se cuenta un millón repartido en grupos como la Iglesia de Antioquia, en la que se ordenan sacerdotisas.[2] También los hay en África del sur, por ejemplo, en la Iglesia ortodoxa africana, aunque ésta es más bien portadora de una identidad racial anticolonial. En Europa Occidental (Alemania, Suiza, Holanda), sobreviven las Iglesias de Utrecht o del catolicismo antiguo, cuyo denominador común es la reivindicación ante Roma —respectivamente desde el siglo XVIII y el Concilio Vaticano— de las Iglesias diocesanas. Y sobran casos en América Latina —en México, Brasil, y Venezuela— cuya levadura ha sido la interacción del catolicismo con vertientes del liberalismo y del nacionalismo. Tan es así, que aún se crean catolicismos nacionalistas o revolucionarios, como los que se lanzaron en la Venezuela bolivariana o en la Bolivia plurinacional.[3] También hay catolicismos independientes de corte popular. Aunque éstos buscan enredarse con algún aparato eclesiástico y generalmente defienden una práctica local, como es el caso en Chiapas, México.[4]

Enfatizo esta pluralidad para destacar que la Iglesias católicas no romanas forman parte de una red eclesial transversal alternativa, la cual, aunque minoritaria, es dispersa y tiene conceptos religiosos propios. Un elemento básico tiene que ver con la soberanía eclesial, cuyos límites casi siempre concuerdan —a diferencia de la Iglesia romana— con los del Estado-nación o alguna otra comunidad imaginada. Esta faceta del catolicismo independiente es antigua y se nutre de toda una teoría constitucional, según la cual la autoridad en la Iglesia no reside en Roma, sino en los concilios, patronatos, episcopados e incluso en los pueblos. Hasta cierto punto, es la teoría regalista del siglo XVIII surgida en la República.[5]

Otro elemento tiene que ver con la reproducción de las Iglesias: es decir, la apostolicidad compartida. Al considerarse católicas y apostólicas, las Iglesias independientes no pueden prescindir de obispos, pero tampoco Roma se presta a consagrarles ninguno ni se da fácilmente la defección de obispos

[2] Véase J. Byrne, *The Other Catholics: Remaking America's Largest Religion,* Columbia University Press, Nueva York, 2016.

[3] Se trata, respectivamente, de la Iglesia católica reformada de Venezuela (ICARVEN), fundada en 2008; y de la Iglesia católica apostólica renovada del Estado plurinacional, Iglesia *pachamamista* fundada en 2013.

[4] R. Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982,* Fondo de Cultura Económica, México, 1992, pp. 335-342.

[5] F. Oakley, *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church, 13001870,* Oxford University Press, Oxford, 2008.

romanos a la nueva Iglesia. Por lo mismo, los catolicismos independientes tienden a reproducirse de manera lateral, es decir, cada Iglesia recibe sus órdenes episcopales de una Iglesia hermana. Por ejemplo, en México tanto la Iglesia de Jesús (liberal, fundada durante la Reforma juarista, en 1858) como la católica apostólica mexicana (revolucionaria, fundada en 1925) adquirieron órdenes episcopales en los Estados Unidos. Esta dependencia genera tensión, puesto que se trata de Iglesias que se dicen autónomas en términos jerárquicos. Por esta razón esos lazos generalmente no se preservan. Muerto el tallo, sobrevive la planta: es lo que Levitt, con razón, denomina el crecimiento *rizomático,* y es porque se puede hablar de una red, más no una comunión, alternativa.[6]

Un tercer elemento común es la idea de depurar la Iglesia y recuperar alguna "edad dorada" perdida del catolicismo. Aquí puede existir una confusión más temática que conceptual, ya que el ideal puede buscarse en tiempo mítico (la Iglesia primitiva) o en una experiencia histórica que va —y sólo me refiero a México— de la Iglesia misionera del siglo XVI hasta la intransigente del siglo XX. Son inspiraciones contradictorias que se actualizan en catolicismos independientes tan nacionalistas como tradicionalistas o populares. Si bien su carácter es distinto, es la misma familia eclesial. Recordemos que el catolicismo independiente no es un todo homogéneo, sino una tendencia crítica y situacional. Por lo mismo, varía de un periodo a otro, de acuerdo con la línea romana y las necesidades de quienes se sienten marginados del catolicismo oficial hasta crear su casa propia.

Los catolicismos independientes de México

Pasemos a una descripción breve del catolicismo independiente en México. Una tarea difícil, debido a que nadie sabe realmente cuántos católicos independientes existen, si sus números tienden a crecer o no y desde cuándo o por qué. Esto sucede porque el INEGI no considera más de una categoría, implícitamente romana, de católicos, aunque tiene subcategorías para protestantes, evangélicos, cristianos, etc. Podría decirse inclusive que el gobierno hace una tarea religiosa no estadística al naturalizar la calidad romana del catolicismo mexicano.[7]

Por otra parte, sí es posible enumerar la docena de Iglesias católicas no romanas que registra la Dirección de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación. Son: la Iglesia católica apostólica mexicana; la Iglesia

[6] P. Levitt, "Religion on the Move: Mapping Global Cultural Production and Consumption", en C. Bender, W. Cadge, P. Levitt y D. Smilde (coords.), *Religion on the Edge: De-centering and Re-centering the Sociology of Religion,* Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 159-178.

[7] Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), *Panorama de las religiones en México 2010,* INEGI, México, 2011, pp. 2-4.

cristiana católica apostólica ortodoxa mexicana; la Iglesia ortodoxa católica apostólica mexicana comunidad antigua católica de México; la Iglesia tradicional católica san Juanita de Lagos; la Fraternidad sacerdotal san Pío X en México; y la Iglesia una santa católica apostólica mexicana, todas ellas con sede en la Ciudad de México. Luego, las provinciales, de norte al sur: la Iglesia católica apostólica Trento (Hermosillo, Sonora); la Sociedad católica de Jesús y María (Tonalá, Jalisco); la Iglesia santa católica apostólica de rito tridentino (Ecatepec, Estado de México); la Liga Nacional de Ciudadanos Tradicionalista (Cuernavaca, Morelos); la Iglesia de Dios católica apostólica nacional mexicana (Acapulco, Guerrero); y la Iglesia católica apostólica ortodoxa mexicana independiente de san Pascual Bailón (Tuxtla, Chiapas). La primera, surgida de la Revolución mexicana, y la última, de los llamados *pascualitos,* son las más conocidas.[8]

La distribución geográfica de estas Iglesias revela que el baluarte geográfico del catolicismo independiente es el centro-sur del país, sobre todo en algunas zonas marginadas de la capital o zona metropolitana (Ecatepec, Iztapalapa) y en el sur indígena. La lista definitivamente subestima la presencia de los católicos independientes. Por ejemplo, hay estudios antropológicos, que revelan que hay comunidades, aunque sean tan rurales como Pisaflores (Veracruz), en que son mayoría;[9] en otras, como en Tenancingo (Tlaxcala) son una minoría establecida y ruidosa, a veces sectaria.[10] Eso nos hace pensar que los católicos no romanos constituyen una minoría significativa a nivel nacional, pero ante todo a nivel regional, de manera particular en la Huasteca y en el sur y sureste.

Esta geografía ideológica es arraigada, y se ha notado anteriormente en el contexto de la reforma y la revolución, lo que nos habla de una síntesis histórica profunda entre los catolicismos independientes y los populares. Tal vez no carezca de razón la vieja tesis de Robert Ricard, quien especuló que el resurgimiento del cisma católico (frase de él) en la posrevolución era, a fondo, producto de un largo descuido de parte de la Iglesia romana de las zonas indígenas, por lo menos desde la caída de la Iglesia milenaria del siglo XVI.[11] Y es que los católicos independientes, como recurso estratégico para los pueblos en sus negociaciones con la Iglesia romana y por razones propias (pa-

[8] G. Zalpa, *Enciclopedia de las religiones en México,* Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, 2014, pp. 59-74.

[9] E. H. García Valencia *et al.*, "Sistemas normativas y nuevas tendencias religiosas en Veracruz", en E. F. Quintal, A. Castilleja y E. Masferrer (coords.), *Los dioses, el evangelio, y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México,* INAH, México, 2010, pp. 149-230.

[10] H. Nutini y B. Isaac, *Los pueblos de habla náhuatl de la región Tlaxcala y Puebla,* Conaculta / Instituto Nacional Indigenista, México, 1989, pp. 67-70.

[11] R. Ricard, *La conquista espiritual de México,* Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 420-421, nota 16.

triotismo o indigenismo religioso), se han mostrado receptivos al catolicismo popular.[12] Eso puede verse en un caso como el de los *pascualitos* (Tuxtla, Chiapas), donde la Iglesia católica apostólica ortodoxa mexicana defiende un culto sincrético a san Pascual Bailón que fue reprobado por la diócesis romana.[13] También es el caso en la Ciudad de México, donde la Iglesia de Camargo Melo en el santuario de la Gualupita atrae muchos fieles gracias a la presencia de una hostia sangrante. A veces se puede hablar de oportunismo político, como en San Juan Chamula (Chiapas), donde el catolicismo independiente ha sido el instrumento religioso para aplastar un proyecto liberacionista que amenazó a la élite priista local y a sus clientes indígenas adictos a la costumbre.[14] Más comúnmente, las Iglesias católicas independientes han apoyado algunas reformas oficiales que en su momento fueron condenadas por la jerarquía romana, como la reforma ejidal, decisión que se redituó en el apoyo campesino que tuvo esta Iglesia en México, Veracruz, Puebla, y Chiapas.[15]

Para cerrar, podemos distinguir tres vertientes de catolicismo independiente mexicano. Primero, la corriente surgida del diálogo del catolicismo con el liberalismo y el nacionalismo revolucionario, que plantea una Iglesia liberada de Roma y por ende más compatible con el cristianismo primordial y el Estado mexicano en formación. Esta es la versión paradigmática del catolicismo independiente mexicano. Se ha dado en momentos claves cuando la élite política ha decidido respaldar a un sector crítico del clero católico que se siente más mexicano que romano en lo eclesiástico. Ejemplos: fray Servando y su intento de importar a México la Iglesia revolucionaria francesa en que había militado;[16] los "padres constitucionalistas" y la Iglesia de Jesús de la Reforma; el proyecto pastoral del obispo de Tamaulipas, Eduardo Sánchez Camacho;[17] y la Iglesia católica apostólica mexicana encabezada por el "patriarca" Joaquín Pérez Budar entre 1925 y 1931.[18] Varios catolicismos independientes siguen el mismo hilo, que ha perdido fuerza desde 1950.

La segunda corriente, la tradicionalista, actualmente parece haber alcanzado a la primera en términos del número de asociaciones religiosas adscri-

[12] M. Butler, "*Misa a la mexicana:* los ritos de la religión revolucionaria", en L. Rojas y S. Deeds (coords.), *México a la luz de sus revoluciones,* 2 t., El Colegio de México, México, 2014, pp. 425-457.

[13] C. Navarrete, *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas,* UNAM, México, 1982.

[14] C. Rivera Farfán *et al.*, *Diversidad religiosa en Chiapas: intereses, utopías, y realidades,* CIESAS, México, 2011, pp. 65-73.

[15] M. Butler, "God's *Campesinos?* Mexico's Revolutionary Church in the Countryside", *Bulletin of Latin American Research* 28, núm. 2 (2009), pp. 165-184.

[16] C. Domínguez Michael, *Vida de fray Servando,* Era, México, 2005, pp. 166-204 y 653.

[17] J. M. Romero de Solis, "Apostasía episcopal en Tamaulipas, 1896", *Historia Mexicana* 37, núm. 2 (1987), pp. 239-282.

[18] M. Ramírez Rancaño, *El patriarca Pérez: la Iglesia católica apostólica mexicana,* UNAM, México, 2006.

tas. Esta corriente va a contraestilo, en la medida que afirma un papismo extremo en lugar de un nacionalismo eclesial, y porque tiene bases en zonas ortodoxas (y antes cristeras) como Guadalajara. Es la Iglesia de los padres Joaquín Sáenz Arriaga y Moisés Carmona, la retaguardia de la Iglesia preconciliar. Sin embargo, es de pensar que sus correligionarios ahora pretenden solidarizarse con el catolicismo popular, a juzgar por los nombres y distribución de las asociaciones religiosas que se identifican en la actualidad como tradicionalistas. En este caso, se da la paradoja de que hoy existen movimientos tradicionalistas en barrios capitalinos o pueblos morelenses en que estas "tradiciones", y la ortodoxia litúrgica que ostentan, nunca existieron realmente. La tercera corriente, que oxigena a las demás, es el mismo catolicismo popular.

De manera especulativa, podríamos sugerir dos cosas que posiblemente sucedan en el futuro: primero, que la experiencia migratoria hacia los Estados Unidos generará un interés mayor en el catolicismo independiente en zonas fronterizas donde la Iglesia oficial no responde a las necesidades de los migrantes. Este patrón es histórico, y también es el caso que el centro de gravedad de la Iglesia católica apostólica mexicana se ha movido parcialmente al norte. La otra posibilidad es que, como ya ha sucedido en los Estados Unidos, los catolicismos independientes dejen de ser reflectores religiosos de un nacionalismo político y se enfoquen en la promoción de derechos de género (la ordenación de mujeres) y de sexualidad (la consagración de uniones del mismo sexo, la ordenación de homosexuales). Mientras haya un catolicismo romano en México, habrá catolicismos alternativos.

Véanse también

"Laicidad en México", "Católicos laicos en México y Centroamérica", "Protestantismo", "Catolicismo en México".

Bibliografía

Butler, M., "*Misa a la mexicana:* los ritos de la religión revolucionaria", en L. Rojas y S. Deeds (coords.), *México a la luz de sus revoluciones,* 2 t., El Colegio de México, México, 2014.

Byrne, J., *The Other Catholics: Remaking America's Largest Religion,* Columbia University Press, Nueva York, 2016.

Martínez Villegas, A., "El tradicionalismo católico en Guadalajara en las décadas de los 70 y 80", en Marta Eugenia García Ugarte, Pablo Serrano Álvarez y Matthew Butler (coords.), *México católico: proyectos y trayectorias eclesiales mexicanos, siglos XIX y XX,* en prensa.

Oakley, F., *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church, 1300-1870,* Oxford University Press, Oxford, 2008.

Quintal, E. F., y E. Masferrer K. (coords.), *Los dioses, el evangelio y la costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México,* INAH, México, 2010.

CATÓLICOS LAICOS EN MÉXICO Y EN CENTROAMÉRICA

María Eugenia Patiño López

Los grupos católicos laicos: Un reciente objeto de estudio

Históricamente, se ha dado la colaboración entre los laicos y la jerarquía eclesiástica, pero es a partir del Concilio Vaticano II que se les considera "el brazo largo de la jerarquía" al estar en condiciones de trabajar en espacios que les son restringidos y en algunos casos negados a los sacerdotes, religiosos y monjes debido a restricciones derivadas de los procesos políticos en algunos países. Por ejemplo: el caso mexicano y el decrecimiento en las vocaciones, lo que modificó de manera determinante el lugar que ocupaban los laicos en la estructura de la Iglesia. A partir de 1992, dio inicio una nueva etapa de las relaciones Iglesia-Estado y con ello los estudios sobre la Iglesia católica en México transitaron hacia nuevos intereses, "las investigaciones trasladaron la centralidad de la Iglesia hacia nuevos actores: los laicos".[1]

Sin embargo, actualmente los estudios sobre los grupos católicos laicos en México y en Centroamérica son relativamente recientes y escasos, pues en mayor medida se han ocupado de estudiar y comprender cómo se administra la heterogeneidad o bien cómo se mantiene la ortodoxia al interior de la Iglesia. En ambos casos los estudios también nos muestran la lucha entre los movimientos que buscan mayor autonomía de las decisiones eclesiásticas y aquellos que se mantienes fieles a la doctrina, así como agrupaciones que transitan entre ambas posturas. Es aquí donde iniciamos nuestro recorrido.

El primer artículo que rastreé sobre la temática, escrito por Guillermo de la Peña y Renée de la Torre y publicado en 1990, se titula "Religión y política en los barrios populares de Guadalajara". En él se explora el papel de las organizaciones religiosas formales en el proceso de inserción urbana.

El artículo en cuestión plantea la predominancia católica en la ciudad, así como el contexto de la migración reciente. También analizó el caso de dos agrupaciones muy distintas entre sí: la Acción Católica (AC) y las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), en dos colonias populares con circunstancias similares en su proceso de urbanización. En el primer caso, los grupos

[1] R. de la Torre, *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*, Fondo de Cultura Económica / CIESAS, México, 2006, p. 84.

parroquiales del barrio de Santa Teresita, nos describe un tipo de catolicismo muy centrado en el párroco, tradicional e integrista, donde la Acción Católica y sus acciones dependen de la organización parroquial. Desde ella, "se buscaron soluciones a la falta de servicios urbanos" y desde sus filas "surgieron varios comités presididos por el párroco quienes negociaron repetidamente con el ayuntamiento la dotación de servicios públicos".[2] Por otra parte, el caso de las Comunidades Eclesiales de Base representó un intento de renovación radical al interior de la Iglesia católica, y a pesar de las buenas voluntades que lo acompañaron, no siempre fue bien visto, ni siquiera por la jerarquía eclesiástica. En el caso que analizan los autores, las CEB, "se fueron convirtiendo en el único espacio donde sistemáticamente se discutían los problemas comunes: desempleo, bajos salarios, etc." De aquí que, "de estas concepciones diferentes se deducen diversos códigos éticos (y ascéticos) y distintas formas de plantear la acción colectiva de la organización".[3] Los autores destacan que la "experiencia participativa fue especialmente relevante para las mujeres; incluso implicó en muchos casos el cuestionamiento de los papeles domésticos y, concomitantemente, de aspectos importantes de la moral tradicional".[4] La confrontación entre dos modelos propuestos desde el catolicismo brindó espacios y maneras diversas tanto de entenderlo como de llevarlo a su cotidianidad. Se trata de un artículo muy bien planteado que relaciona los estudios urbanos y religiosos, y en el que el activismo político social tiene como uno de sus fundamentos la vivencia religiosa.

En el artículo "El péndulo de las identidades católicas. Oscilaciones entre representaciones colectivas y reconocimiento institucional" de Renée de la Torre[5] se ejemplifica el concepto de identidad mediante las trayectorias creyentes de un grupo de entrevistados. Con base en esta idea se propone el concepto de transversalidad para entender a la Iglesia católica "como un lugar dónde se llevan a cabo tanto relaciones horizontales como verticales".[6] Esto supone que "no se limita a las leyes objetivas que la fundan, sino también al cruce de deseos y estrategias grupales que la recorren desde distintos puntos no necesariamente del centro a la periferia".[7] Este artículo ayuda a evidenciar la conformación de identidades individuales y grupales, así como las diversas maneras en que se consideran parte de la institución.

[2] G. de la Peña, y Renée de la Torre, "Religión y política en los barrios populares de Guadalajara", *Estudios Sociológicos*, VIII, 24 (1990), p. 453.

[3] *Ibid.*, p. 594.

[4] *Idem*.

[5] R. de la Torre, "El péndulo de las identidades católicas. Oscilaciones entre representaciones colectivas y reconocimiento institucional", *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol. 2, núm. 3 (1996).

[6] *Ibid.*, p. 101.

7 *Idem*.

Por otra parte el texto *Mi reino sí es de este mundo*[8] de Elizabeth Juárez Cerdi, es pionero en el estudio de los grupos carismáticos. Consiste en un estudio monográfico sobre el Movimiento de Renovación Carismática en la ciudad de Zamora, Michoacán. Además pone en evidencia los conflictos entre los miembros de los grupos de Renovación Carismática que desean transitar hacia posturas de mayor independencia en comparación con la autoridad eclesiástica, y a concebir la práctica y la creencia religiosa de manera más autónoma. Para esta autora, el Movimiento de Renovación Carismática en la ciudad de Zamora dio lugar a que lo religioso "se convierta en un espacio de redefinición de prácticas, relaciones y creencias, de cuestionamientos y conflictos entre diferentes individuos y estructuras de poder. La adhesión a este tipo de movimientos parece ser una de las formas que tienen los laicos de incidir en la estructura de poder de un instituto hierocrático".[9]

Este tipo de trabajos abrió la puerta a visibilizar a los actores religiosos que percibían que la experiencia religiosa no necesariamente debía estar vinculada con la jerarquía eclesiástica, asimismo advierte la preocupación de éstos creyentes por no dejar el catolicismo, sino renovarlo desde un lugar distinto. Incluso replantean las relaciones entre creyentes e institución, donde los laicos se autovaloran, toman la iniciativa y ocupan lugares centrales en esta nueva micro sociedad, la de los "renovados", y los líderes son receptores participativos y, sobre todo, críticos del discurso y la autoridad eclesiástica.[10]

Otro texto pionero en la temática es el de Renée de la Torre titulado *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara.*[11] La visión de este libro es "que la Iglesia católica es una institución altamente compleja: vertical y horizontal, tradicional y dinámica, jerárquica y popular, religiosa y secularizada, romana y muy mexicana".[12] La apuesta del estudio fue "analizar la estructura y el dinamismo de la Iglesia católica, a partir de la tensión entre la diversidad de creyentes". El texto analiza tanto a los grupos como a las trayectorias creyentes de católicos, sus elecciones, las razones para elegirlas, su paso por diversas agrupaciones y los compromisos adquiridos en cada una de ellas.

Una de las aportaciones más importantes del estudio consiste en visualizar y comprender la reconfiguración de los grupos católicos a la luz de los cambios hechos desde la Iglesia, así como las peculiaridades del entorno mexicano y de las relaciones Iglesia-Estado. Un texto pionero del que han surgido otros trabajos, en México y Latinoamérica.

En 2005 aparece el texto *Religión y vida cotidiana: los laicos católicos en Aguascalientes,* de María Eugenia Patiño, dicho trabajo tiene como objetivo

[8] E. Juárez Cerdi, *Mi reino sí es de este mundo*, El Colegio de Michoacán, México, 1997.
[9] *Ibid.*, p. 197.
[10] *Idem*.
[11] R. de la Torre, *La Ecclesia Nostra…*, *op. cit*.
[12] *Ibid.*, p. 15.

observar la diversidad católica a partir del estudio de caso de cuatro asociaciones católicas laicas, que dan cuenta de la heterodoxia en la diócesis de Aguascalientes. Para la autora, de acuerdo con la propuesta de Berger y Luckmann,[13] estas agrupaciones son intermediarias en la construcción de las realidades sociales y cumplen con una función muy importante al generar diversidad en la aparente unidad no sin tensiones ni conflictos, pero sí con salidas diferenciadas para cada uno de los casos descritos. Este texto evidencia la complejidad y diversidad del catolicismo en México.

Por su parte, Cinthia Castro[14] estudia al Movimiento de Renovación Carismática, a quienes clasifica como parte de los movimientos revitalizadores. El trabajo de campo es también singular, pues lo lleva a cabo en la colonia indígena de Mezquitic. Siguiendo a Carlos Rodrígues Brandao, expone que el tipo de creyente que le interesa estudiar es aquél que:

> Además de reunir las características del creyente comprometido, está decidido a trabajar por transformar su fe y su Iglesia. Es un creyente que suele emplear su capacidad de convocatoria para conformar grupos en los que de manera comunitaria transforma creencias y prácticas religiosas que cargan de sentido su vida religiosa.[15]

En su conclusión afirma que la predominancia católica en Guadalajara les debe mucho a los católicos revitalizadores, quienes ofrecen nuevas formas de experiencia religiosa, resultado de sus búsquedas. El estudio reflexiona, de manera particular, sobre las múltiples necesidades sociales que se encuentran en las agrupaciones laicas, las formas de expresión y en algunos casos de solución.

Asimismo, Alejandra de la Torre[16] realizó un estudio que combina una arista de la diversidad católica poco estudiada: la de los jóvenes que eligen involucrarse en movimientos laicos. El análisis planteado ofrece una mirada a grupos propuestos por la pastoral juvenil en la diócesis de Tepatitlán, Jalisco.

La autora afirma que la inserción y prácticas en movimientos y grupos laicos adquieren una importancia especial para los jóvenes en la región de los Altos, ya que representa un espacio de resocialización que les permite constituirse de manera diferente a su conformación identitaria en el espacio

[13] P. Berger, y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1997.

[14] C. Castro, "La revitalización religiosa del catolicismo: estudio de caso de un grupo bíblico de la colonia indígena de Mezquitán, Zapopan", tesis de maestría, CIESAS-Occidente, México, 2004.

[15] *Ibid*., p. 24.

[16] A. de la Torre, "Los procesos formativos en movimientos juveniles católicos de Tepatitlán de Morelos, Jalisco" (2010).

de lo doméstico. En otras palabras, hay un cambio en el significado de ser joven a partir de estas prácticas y espacios de socialidad religiosa. Al mismo tiempo, pueden ser considerados como espacios formativos y de participación donde acceden a un ámbito público.[17]

El estudio sugiere que estos procesos de formación generan habilidades que en algunos casos, habilitan para la formación ciudadana y dar un salto hacia asociaciones civiles.

Estudios ubicados en Latinoamérica

En Centroamérica encontramos dos tipos de estudios: los que se dedican a las organizaciones tradicionales como las cofradías, y aquellos que investigan a las Comunidades Eclesiales de Base, de gran tradición e importancia en la zona geográfica. Sobre el primero de los temas localizamos el texto de Carlos Benjamín Lara Martínez,[18] el texto en cuestión muestra la dinámica de las cofradías en una zona de El Salvador. Su trabajo está basado fundamentalmente en un interesante trabajo etnográfico que da cuenta de la permanencia de las cofradías y su papel "en la configuración sociocultural de Santo Domingo".[19] En la que se mezclan prácticas tradicionales con concepciones modernas en su búsqueda por mantenerla vigente. Del mismo modo, Antonio Josué Hidalgo[20] escribió el artículo "De cofradías y hermandades en Guatemala (1993-2012)", este estudio muestra la "conjugación de las esferas sagradas y profanas a través de las cofradías que han alcanzado una importante institucionalización y legitimación social"[21] y su papel como estrategia de lucha por la feligresía ante la llegada de numerosos grupos protestantes a Centroamérica.

Mención aparte merecen los textos dedicados a explicar el movimiento de la Lectura Popular de la Biblia, a través de las Comunidades Eclesiales de Base, de suma importancia para comprender los procesos sociohistóricos y religiosos de la región. La autora mexicana Blanca Pedroza, redacta un par de textos, además de su tesis de maestría, para explicar este fenómeno. Me interesa rescatar un par de ideas que dan cuenta de este trabajo. En primer término para la autora las CEB están en sus inicios más relacionadas de lo que comúnmente se cree con las diócesis locales, así como con la Acción Ca-

[17] *Ibid.*, p. 19.

[18] C. Lara Martínez, "Tradicionalismo y modernidad: el sistema de cofradías en Santo Domingo de Guzmán", 2000, extraído el 15 de julio de 2015 de <http:www.dialnet.unirioja.es/servlet/artículo?codigo=1433266>.

[19] *Ibid.*, p. 172.

[20] A. J. Hidalgo, "De cofradías y hermandades en Guatemala (1993-2012)", *Diálogos Revista Electrónica de Historia*, vol. 14, núm. 2 (2013).

[21] *Ibid.*, p. 29.

tólica y con la llamada Doctrina Social Cristiana. Pablo Richard,[22] de acuerdo con sus investigaciones, enfatiza que el modelo de la Iglesia popular latinoamericana es "una comunidad de comunidades", por tanto, no sigue el modelo tradicional de tipo jerárquico piramidal. Centroamérica es "en las décadas de 1970-1980 el foco principal de esta experiencia de Iglesia" y presenta características particulares: es más masiva, popular e infraestructural. Esto fue posible en buena medida gracias a dos factores: el número reducido de sacerdotes en Centroamérica y con esto la mayor participación de líderes laicos, y las condiciones de pobreza y represión de la zona. Como consecuencia "lo más novedoso en estas CEB [...] era no sólo que la gente podía leer la Biblia, sino que tenía la posibilidad de 'interpretarla' ",[23] lo que dio origen a una auténtica reflexión teológica popular que causó gran impacto por su originalidad.

Una de las experiencias más importantes relatadas en el artículo es la de las comunidades de San Miguelito en Panamá, nacida entre 1962 y 1963, de la que derivaron comunidades en Ecuador, México, El Salvador, Honduras, entre otras. Para la autora,[24] "las CEB se convierten en espacios de resignificaciones con un gran potencial para generar transformaciones culturales profundas al modificarse el imaginario religioso y social de un sector del catolicismo latinoamericano conocido como Iglesia de los pobres". Esta misma autora dedica otro artículo a la exposición de una comunidad exitosa ubicado en la diócesis de Santa Rosa de Copán en Honduras, a tal grado que sobre su estructura descansa la pastoral social de la misma, que incluye estrategias como la creación de frecuencias radiales católicas[25] con un claro proyecto de evangelización.

Véanse también

"Protestantismo en América Central", "Movimiento de renovación carismática católica", "Diversidad religiosa", "Migración y cambio religioso".

[22] P. Richard, "La Iglesia que nace en América Latina", *Cristianismo y Sociedad,* núm. 22 (1984), extraído de <http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol125/97/097_richard.pdf>.

[23] B. Pedroza, "La lectura popular de la Biblia y el compromiso social: Las Comunidades Eclesiales de Base", *Revista electrónica Pacarina del Sur,* núm. 22, dossier 14, 2014, p. 6, extraído el 18 de junio de 2015 de <http://www.pacarinadelsur.com/home/mascaras-e-identidades/535-la-lectura-popular-de-la-biblia-y-el-compromiso-social-las-comunidades-eclesiales-de-base>.

[24] *Ibid.*, p. 12.

[25] B. Pedroza, "Las comunidades eclesiales de Base en el occidente de Honduras. Su resistencia y luchas políticas en los procesos sociales", *Revista Digital Sures y Nortes,* año 2, vol. 4 (2013), extraído el 12 de junio de 2015 de <http://suresynortes.com/cultura/descargas/antipodasno4.pdf>.

Bibliografía

Juárez Cerdi, E., *Mi reino sí es de este mundo,* El Colegio de Michoacán, México, 1997.

Patiño, M. E., *Religión y vida cotidiana. Los laicos católicos en Aguascalientes,* Universidad Autónoma de Aguascalientes / Conaculta, México, 2005.

Pedroza Gallegos, B., *La transformación del imaginario social a través de la lectura popular de la Biblia en las Comunidades Eclesiales de Base de Centroamérica*, tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, México, 2011.

Torre, R. de la, *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara,* Fondo de Cultura Económica / CIESAS, México, 2006.

CHAMANISMO

Antonella Fagetti

El chamanismo es un complejo sistema simbólico-mágico-religioso sustentado en poderes espirituales especiales, destinado a procurar salud, bienestar y fortuna, afrontar la desgracia y propiciar relaciones equitativas de intercambio y reciprocidad entre los seres humanos y las divinidades de las cuales depende la continuidad de la vida y el equilibrio cósmico.

Como sistema simbólico-mágico-religioso, el chamanismo es a la vez histórico y transhistórico,[1] dado que está vinculado a la experiencia particular y a la actividad creativa de cada uno de los pueblos en su devenir, pero también hunde sus raíces en un sustrato psicobiológico quizás universal, producto de la larga evolución de la humanidad, que ha desarrollado a lo largo del tiempo características, cualidades y aptitudes que le han permitido transitar y experimentar con diferentes estados modificados de conciencia. La filogénesis, por tanto, habría asentado la aptitud para vivir experiencias en estados no ordinarios de conciencia como inherente a la condición humana y como característica de algunos hombres y mujeres. Mientras que la ontogénesis habría dotado de contenidos, imágenes y símbolos a cada sistema chamánico, imaginado e ideado por sus creadores, los chamanes,[2] quienes en sus viajes oníricos y experiencias extáticas han descubierto y recreado las verdades más ocultas del universo y la vida humana.[3]

Los chamanes aluden reiteradamente al trance y a los sueños como parte de su labor cotidiana.[4] Por medio del trance y los sueños, homólogos entre sí, los chamanes llevan a cabo su labor como adivinos, sanadores, interlocutores y mediadores en la comunicación y el intercambio promovidos por individuos y colectividades con los seres del "otro mundo": las divinidades, los señores y dueños de la naturaleza y los difuntos.

[1] M. Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

[2] Chamán proviene de *shaman,* "el que sabe", palabra con la cual los Tunguses de Siberia nombran a su propio especialista ritual; se ha difundido ampliamente sobre todo a raíz de la publicación de la obra de Mircea Eliade, historiador de las religiones, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis,* en 1951 [ed. en francés].

[3] A. Fagetti, *Iniciaciones chamánicas. El trance y los sueños en el devenir del chamán*, Siglo XXI / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP, México, 2015.

[4] *Cf.* M. de la Garza, *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*, UNAM / Fondo de Cultura Económica, México, 2012; Antonella Fagetti, *op. cit*.

Describen los viajes oníricos y extáticos por esa "otra" realidad, tan real y verdadera como la realidad de "este" mundo, el mundo de la vigilia, del aquí y ahora. Refieren desplazamientos y vuelos para buscar el alma extraviada de un enfermo, o persecuciones y enfrentamientos con agentes del mal, los brujos, para rescatarla cuando la persona ha sido víctima de un maleficio. También curaciones de quienes se encuentran lejos y no pueden acudir personalmente con el especialista ritual. Los procesos de adivinación, sanación y propiciación se llevan a cabo por medio de los sueños o bajo el efecto de estados no ordinarios de conciencia, "en espiritual": "mi espíritu sale", afirman, y explican que —gracias a la capacidad de "concentración"— llegan a la mente imágenes que les permiten "ver" "como si fuera una televisión". Asimismo, una de las características más sobresalientes del chamán es la transmutación en animal, planta o fenómeno meteorológico. Esta transformación ontológica —muchas veces propiciada por el consumo de plantas psicoactivas— constituye uno de los medios a través de los cuales el chamán actúa eficazmente tanto en sociedades de cazadores-recolectores para propiciar una buena caza como en sociedades agrícolas para procurar buenas cosechas.[5]

Estas peculiares dotes distinguen a hombres y mujeres que recibieron el don a través de sueños, visiones, ensoñaciones o experiencias de muerte temporal; algunos a raíz de una enfermedad prolongada mediante la cual las entidades que lo otorgan los obligan a aceptarlo.[6] También las "plantas sagradas"[7] constituyen, entre los pueblos que aún las conservan, un medio para la obtención de los poderes chamánicos.[8]

Entre los pueblos de la Amazonía, la iniciación chamánica tiene lugar mediante un proceso de adquisición de proyectiles o flechas —dotadas de un poder patógeno o terapéutico intrínseco— que se albergan en el cuerpo del neófito, asistido e instruido por un chamán experimentado.[9]

[5] *Cf.* G. Reichel-Dolmatoff, *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*, Siglo XXI, México, 1978.

[6] *Cf.* A. Bacigalupo, *La voz del* kultrun *en la modernidad: Tradición y cambio en la terapéutica de siete* machi *mapuche*, Universidad Católica de Chile Santiago, 2001; D. Sharon, *El chamán de los cuatro vientos*, Siglo XXI, México, 1980.

[7] R. Evans Schultes, y A. Hofmann, *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

[8] *Cf.* M. Califano, "Los rostros del chamán: nombres y estados", en I. Lagarriga, J. Gallinier, y M. Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, CEMCA / Universidad Iberoamericana / Plaza y Valdés, México, 1995, pp. 103-142; J. Glockner, *La mirada interior. Plantas sagradas de los pueblos amerindios*, Debate, México, 2016; M. Harner, *Alucinógenos y chamanismo,* Ahimsa Editorial, Valencia, 2001.

[9] J.-P. Chaumeil, "Del proyectil al virus. El complejo de las flechas mágicas en el chamanismo del oeste amazónico", en I. Lagarriga, J. Gallinier y M. Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, CEMCA / Universidad Iberoamericana / Plaza y Valdés, México, 1995, pp. 21-43.

El don no debe ser despreciado. Es un regalo, una gracia que entes divinos y no-humanos les entregan a los elegidos para que en su nombre asistan y auxilien a quienes lo necesitan y les pidan ayuda.

Chamán se nace. La condición de la persona-chamán es inherente a su ser, sin embargo, es bajo circunstancias específicas y en un ambiente propicio que las reconoce, las alienta, que es posible un devenir consciente y pleno en armonía con la cultura de la que el individuo forma parte. Los caminos que conducen al autoconocimiento y al reconocimiento del chamán pueden ser diversos, pero siempre implican un devenir, recorrer un camino que tarde o temprano lleva a la verdadera revelación de la condición del elegido. Vivir, y a menudo sufrir, un proceso de iniciación que entraña también la aceptación de una predestinación y una transformación que conlleva irremediablemente un cambio ontológico en el neófito: el "devenir del chamán", una cadena de sucesos que comienza a veces desde la gestación y se manifiesta con el parto o durante la infancia, y se consuma en la juventud o la adultez.[10] Una conversión que denota y simboliza la disolución del hombre y la mujer profanos y el renacimiento a "un modo de ser más elevado".[11]

La función de intérprete y mediador que despliegan los chamanes —en tanto "interlocutores activos en el diálogo cósmico"—[12] constituye un componente primordial de su labor. A raíz de aquellas experiencias visionarias primigenias, divinidades y entidades otorgantes del don devienen sus propios aliados, auxiliares y protectores, con quienes se pueden comunicar para "ver y saber" lo que otros desconocen, es decir, acceder a un conocimiento esencial, que le revele soluciones a los problemas y conflictos que sus congéneres les plantean. Los chamanes dirigen su cuerpo sutil por las veredas del otro mundo, facultad que los caracteriza, gracias a que dominan el "vuelo mágico". En efecto, durante el sueño o el trance, el cuerpo sutil —principio vital que dota a la persona de raciocinio, personalidad y volición— abandona el cuerpo material.

Existen tres tipos de estados de conciencia chamánicos: el trance endógeno, el trance de incorporación y el trance enteogénico. El primero es inherente a la condición de chamán y se presenta cada vez que el especialista lo requiere: durante la consulta, cuando éste efectúa la "lectura" del huevo o de cualquier medio de adivinación (las cartas, el maíz, el agua, la vela, el copal, etc.) ante el paciente y sus familiares, y en el transcurso del acto curativo, que el mismo especialista practica a solas, sobre todo en la noche, también

[10] A. Fagetti, *op. cit.*

[11] M. Eliade, *Nacimiento y renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana*, Kairós, Barcelona, 2001.

[12] E. Viveiros de Castro, "Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico", en J.-P. Chaumeil, R. Pineda Camacho, J.-F. Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Bogotá, 2005, pp. 335-347.

para obtener un diagnóstico y proceder a la resolución del conflicto o a la recuperación de la salud y el bienestar. Este estado no ordinario de conciencia muestra diferentes niveles, dependiendo del estado de concentración del especialista. El segundo, el trance de incorporación, es propiciado por la salida del espíritu del chamán, lo cual permite la llegada y presencia de la entidad que se manifiesta a través de su cuerpo. Se caracteriza por la pérdida total de la conciencia, por lo cual se identifica como un trance profundo. Por último, el trance enteogénico —que para algunos pueblos asume un papel importante en el proceso iniciático— es inducido por el consumo de "plantas sagradas":[13] hongos *(psilocybe caerulescens; psilocybe mexicana heim; stropharia cubensis),* peyote *(lophophora williamsii), ska* pastora *(salvia divinorum),* tabaco *(nicotiana rustica* y *nicotiana tabacum),* semilla de la virgen *(ipomoea tricolor; turbina corymbosa),* "santa rosa" *(cannabis sativa),* datura *(datura inoxia* y *datura stramonium), hueytlacatzintli (solandra guerrerensis),* ayahuasca o yagé *(banisteriopsis caapi* y *psychotria viridis)* y "san Pedro" *(trichocereus pachanoi),* entre las más conocidas, para las cuales Gordon Wasson —y otros científicos— acuñó el neologismo: "enteógeno", cuyo significado es "volverse divino interiormente".[14] Deriva, por un lado, de los efectos que los componentes psicoactivos producen en el cerebro y, por otro, del imaginario e ideario que forman parte del sustrato sociocultural e histórico propios de cada pueblo y que da vida a las visiones enteogénicas. Quienes lo experimentan están profundamente inmersos en ellas, aunque no se aíslan totalmente de su entorno. Actualmente, como en el pasado, la finalidad del uso ritual de enteógenos es —con el auxilio de divinidades y espíritus que se hacen presentes durante el trance— diagnosticar, vaticinar, pronosticar y remediar enfermedades, desgracias y aflicciones.

En los sistemas terapéuticos tradicionales de los pueblos originarios, los padecimientos responden sustancialmente a dos principios: la intrusión de fuerzas perniciosas, que invaden el campo energético de la persona, ya sea provenientes de los muertos, los espíritus o entes sagrados, personas que las transmiten involuntariamente o de agentes del mal que las envían con la clara intención de hacer daño, quienes también "implantan" objetos diversos —piedras, semillas, plumas, huesos y "flechas mágicas"— en el cuerpo de sus víctimas. Asimismo, el segundo principio se circunscribe a la pérdida del alma o espíritu.

La lógica simbólica que sustenta la terapéutica tradicional, por tanto, gira en torno a dos procedimientos fundamentales: la expurgación y la reincorporación. Responde a la necesidad de desalojar, purificar, limpiar y des-

[13] *Cf.* A. Fagetti, y L. González Chévez, "*Dossier*: El uso ritual de enteógenos", *Cuicuilco*, núm. 53 (2012), pp. 149-324.

[14] *Cf.* R. G. Wasson, A. Hoffman y C. A. P. Ruck, *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.

pojar al cuerpo del enfermo de energías y entidades negativas a través de las manos, el soplo, pero también de hierbas olorosas, huevos, piedras y cristales, velas, entre otros artefactos, o de extraer literalmente los cuerpos extraños —incrustados en el cuerpo del enfermo— mediante la succión de la parte afectada. A veces, es el alma de un difunto la que debe ser desalojada, ya sea de un cuerpo vivo o de un lugar donde se ha instalado. El chamán cumplirá, entonces, la función de psicopompo, guía de los muertos hacia su destino final. Finalmente, cuando la enfermedad deriva de la pérdida del principio vital, que ha abandonado temporalmente a la persona por extravío o rapto, el chamán procederá a su búsqueda con el fin de reincorporarlo al lugar donde pertenece.[15] Los padecimientos que derivan de esta doble nosología de sustracción y reintroducción, que manifiestan síntomas diversos tanto a nivel físico como psíquico, constituyen "afecciones del espíritu", porque vulneran la entidad y la fuerza anímicas de la persona. Por tanto, la intervención del especialista ritual se centra en la parte energética del enfermo, el cuerpo sutil, que es al mismo tiempo su *alter ego,* su doble.

Por lo general, todo proceso curativo es antecedido por un acto de adivinación, cuya finalidad es establecer un diagnóstico-pronóstico, es decir, determinar el origen y las causas de la enfermedad o el problema que aflige a la persona. Para tal efecto se emplean diversos medios; el especialista ritual debe interpretar y descifrar aquellos signos ocultos y crípticos que sólo él ve: los signos que muestran la clara y la yema en el agua, la disposición de los maíces, la llama de la vela o la cera derretida, las formas del copal, las figuras de la baraja o las que aparecen en un balde con agua. También debe estar atento a las señales que le transmiten sus propios auxiliares a través de los sueños, cuyo contenido le revela cómo debe actuar.[16]

En los ritos privados y colectivos de sanación, propiciación y reparación, el chamán invoca a espíritus y deidades auxiliares mediante cantos, plegarias, conjuros y súplicas que ellos mismos le enseñaron en sus sueños. El chamán conoce el "lenguaje secreto", la lengua de los espíritus.[17] El ritual crea e instaura un ambiente "sagrado" de confianza, apertura y expectativa que predispone a los participantes a recibir los efluvios beneficiosos que emanan de las potencias sagradas y que él como su oficiante, emisario y representante les transfiere. Se apareja el escenario en que se desarrollará el ritual, a menudo frente al altar o "mesa" instalados en su casa, presididos por retratos y estatuas de la virgen María, Jesucristo y los santos más venerados: san Miguel, san Antonio, san Judas Tadeo, pero también donde se disponen piedras

[15] *Cf.* M. Perrin, "Lógica chamánica", en I. Lagarriga, J. Gallinier y M. Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*, CEMCA / Universidad Iberoamericana / Plaza y Valdés, México, 1995, pp. 1-20.

[16] *Cf.* M. Perrin, *Los practicantes del sueño*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 1995.

[17] C. Severi, *La memoria ritual*, Abya Yala Ediciones, Quito, 1996.

a menudo de origen precolombino y cristales de cuarzo encontrados por el chamán, acompañados de su parafernalia: incensarios, sonajas, silbatos, campanitas, flores, veladoras, alimentos y bebidas, que se ofrendan a las entidades sagradas.[18]

En los rituales, las creencias se actúan, se ponen en escena actos profundamente religiosos que religan, es decir, unen a todos con los verdaderos artífices de la vida humana. Inclusive, a veces, ellos mismos —los entes no-humanos— se hacen presentes, "hablan" y transmiten sus mensajes a través de la voz del mismo oficiante o de alguno de los presentes. Las palabras, recitadas y cantadas, transfieren las buenas energías, se establece una relación de empatía y afecto, y los participantes se liberan de emociones y sentimientos opresivos. En los rituales colectivos, que involucran a un grupo social, el rito produce una sinergia que envuelve a todos los participantes, quienes comulgan con sus dioses, socializan sus anhelos y comparten sus esperanzas, unen sus voces y sus esfuerzos en pos del bienestar de todos, los presentes y los ausentes, los creyentes y no creyentes.

Los sistemas chamánicos de América Latina han sufrido profundas transformaciones como todo lo que concierne a la vida de sus pueblos. No obstante, el conocimiento y la práctica ancestrales han perdurado en virtud de su capacidad de transformación y adaptación a los cambios sociales y culturales propios de nuestro tiempo, y gracias a su eficacia y efectividad, en la medida en que el chamanismo continúa siendo vital para la existencia de individuos y colectividades al operar como una forma de ver y actuar en el mundo para combatir desgracias y adversidades, y procurar prosperidad y fortuna.

Véanse también

"Chamanismo: el caso otomí", "Santuarios y altares", "Neomexicanidad. Movimiento espiritual", "Espiritualidad indígena en la jurisprudencia interamericana".

Bibliografía

Bartolomé, Miguel A., y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual,* México, Etnografía de los pueblos indígenas de México, INAH, 5 vols., 1995.

Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis,* Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

____, *Nacimiento y renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana,* Kairós, Barcelona, 2001.

[18] *Cf.* D. Sharon, *El chamán de los cuatro vientos*, Siglo XXI, México, 1980.

Fagetti, Antonella, *Iniciaciones chamánicas. El trance y los sueños en el devenir del chamán,* Siglo XXI / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP, México, 2015.
Garza, M. de la, *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas,* UNAM/ Fondo de Cultura Económica, México, 2012.

CHAMANISMO: EL CASO OTOMÍ

Jacques Galinier

El área otomí oriental representa una de las provincias más intrigantes de Mesoamérica en cuanto al estudio de las experiencias chamánicas, debido a la presencia de un conjunto ritual singular, llamado aquí el "complejo del ídolo". Entre la Sierra Madre y la Huasteca los totonacos, los tepehuas, los nahuas y los otomíes continúan solicitando deidades de origen prehispánico materializadas bajo la forma de figurillas de papel picado o "ídolos", *sökwâ* o *hemi* en otomí.[1] Esos mismos "ídolos" aclaran las jerarquías internas de los panteones indígenas, ya que desempeñan una pluralidad de papeles y de estatus, revelados tanto en los actos terapéuticos como en los de petición de la lluvia, en los rituales de las cosechas o "costumbres" (*mate*), y hasta en la brujería. Conforman bajo una forma especular la organización social del más allá como exacta duplicación del mundo de los vivos sin que necesariamente exista un referente mitológico que justifique su existencia. En efecto, el chamán o *bâdi,* "el que sabe", es un transmisor de mitos, pero no los instrumentaliza en su práctica como terapeuta, hechicero o sacerdote de los rituales de fertilidad agraria. Por eso, los actos chamánicos no implican instrucciones formales para su realización, pero sí se apoyan en un corpus tácito de creencias que justifican su razón de ser. El trance, común en los "costumbres", implica la ingestión de "santa rosa" (*cannabis indica*) o de toloache (*datura stramonium*); sin embargo, no acompaña necesariamente la práctica terapéutica, y aparece a veces como una exacerbación visual y kinestésica de lo que sucede en una curación clásica.[2]

En toda la Sierra Madre oriental, la diversidad de los procesos de evangelización sigue afectando de manera duradera la integración de entidades cristianas en los panteones locales. Además, ha remodelado cada cosmovisión local de tal manera que no se pueden encajar en un solo modelo los fe-

[1] A. Ichon, *La religion des Totonaques de la Sierra,* Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), París, 1969; R. Williams García, *Los Tepehuas,* Universidad Veracruzana, Jalapa, 1960; H. Lenz, *El papel indígena mexicano. Historia y supervivencias,* Cultura / TGSA, México, 1948; A. Sandstrom y P. Sandstrom, *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico,* University of Oklahoma Press, Norman, 1986; J. Dow, *The Shaman's Touch. Otomi Symbolic Healing,* Salt Lake City, 1986; P. Gallardo Arias, *Ritual, palabra y cosmos otomí. Yo soy de costumbre, yo soy de antigua,* UNAM, México, 2010.

[2] L. Báez Cubero, "El uso ritual de la 'santa rosa' entre los otomíes orientales de Hidalgo: el caso de Santa Ana Hueytlalpan", *Cuicuilco,* vol. 19, núm. 53 (2012), pp. 155-174.

nómenos de asimilación de la ideología cristiana y los modos de resistencia o de adaptación de la tradición chamánica. Sin embargo, miembros de la comunidad nativa comparten una misma cosmovisión, lo que implica una concepción integrada del tiempo y del espacio, del principio de causalidad, de la noción de persona, y en particular de "compartimentación" —tal como lo había explicitado Spicer para la región del Southwest— que se aplica con éxito a las sociedades que rechazaron fórmulas sincréticas.[3] Los otomíes han adoptado sin dificultad el dualismo cristiano y el contraste paraíso / infierno. De hecho, la figura emblemática del diablo se ha vuelto un paradigma que ha permitido absorber creencias de origen prehispánico acerca de la fertilidad, de la muerte, del desorden, de la lujuria. El diablo hace las veces de monitor de la energía cósmica, y protege la actividad ritual, sea que los vecinos actúen en contra de él, para alejarlo del mundo humano (rituales profilácticos) o que se le venere como dueño del mundo y de los ancestros, los "antiguas", en las incontables versiones del carnaval. Incluso, el diablo resulta ser un interlocutor de primer plano entre los feligreses de la religión protestante, los pentecostales en particular.

Los otomíes orientales combinan rituales que celebran el santo epónimo, las figuras mayores de la religión católica y prácticas chamánicas que valoran la identidad local, incluso en el lugar de peregrinación regional de *mayonikha,* sitio sagrado visitado también por los nahuas de la región, encabezados por sus propios chamanes.[4] Es el caso de los "costumbres" cuya ideología no ha cambiado desde los primeros tiempos de la Colonia, como lo comprueba el testimonio del padre Esteban García en la región de Tutotepec, a principios del siglo XVII.[5] Actualmente, el chamanismo otomí oriental se caracteriza por la presencia de un padrón común con leves diferencias de una comunidad a otra, desde los pueblos de Altiplano (Santa Ana Hueytlalpan, San Pedro Tlachichilco) hasta las rancherías de la Huasteca, cerca del municipio de Chicontepec.

En cada acto, se asocian oblaciones de alimentos, de bebidas, de flores, a un sinnúmero de figurillas de papel recortado. Para curar, después de la entrevista preliminar con el paciente, el experto nativo instala la parafernalia requerida alrededor de los "ídolos". Su actuación se divide en dos secuen-

[3] J. Klor de Alva, "Spiritual Conflict and Accomodation in New Spain: Towards a Typology of Aztecs Responses to Christianity", *The Inca and Aztec States 1400-1800, Anthropology and History,* Academic Press, Nueva York, 1982, pp. 345-356.

[4] J. Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes,* UNAM / CEMCA / Instituto Nacional Indigenista, México, 1990, pp. 313-328; D. Pérez González, *El complejo ritual otomí de la sierra oriental de Hidalgo*, tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH, México, 2011, pp. 156-192.

[5] E. García, *Crónica de la provincia agustiniana del santísimo nombre de Jesús de México,* Libro Quinto, Archivo Histórico Hispano-Agustiniano, Imprenta de G. López del Horno, Madrid, 1918, p. 301.

cias: la primera, dedicada a la "mala obra", *ras'o,* consiste en disponer series de "ídolos" en una "cama" a nivel del suelo, enseguida se trata de convocar a las instancias responsables de la enfermedad, y obsequiar ceras, cigarros, aguardiente. La segunda fase, dirigida hacia "dios" (*okhâ*), tiene como finalidad restaurar la salud del paciente. Incluye también la manipulación de figurillas de papel, de distintas ofrendas, en general las mismas que durante la primera fase. Al final del ritual, el *bâdi* arroja la totalidad de la parafernalia, envuelta en un costal o en hojas de papatla, en un lugar retirado del monte.

Lo que más ha llamado la atención de los antropólogos es el papel enigmático que desempeñan las figurillas de papel picado. Para entender su simbolismo conviene considerar al mismo tiempo la imagen del cuerpo y su proyección cósmica. El cuerpo otomí no es sencillamente un modelo de representación de puntos particulares del medio ambiente; *es* el mundo. Se verifica entre el cuerpo y el espacio, conocido o desconocido, socializado o no, habitado o salvaje, un nexo de relaciones estables, condición sin la cual la "eficacia simbólica" de los actos chamánicos —en el sentido técnico de "propiedad inductora" ligada a esos niveles, tal como lo entiende Lévi-Strauss— sería totalmente imposible.[6] Por eso conviene considerar en paralelo, la "apertura" de los párpados de los "ídolos" por el chamán y la "apertura" del cuerpo. En la materia vegetal reseca o en una hoja de papel industrial, el especialista recorta las imágenes que necesitará invocar para el ritual que pretende celebrar. En primera instancia esas figurillas se consideran como "muertas" o en un estado de "sueño". Para que tengan vida, es decir a la vez una capacidad de "visión" y de palabra, el *bâdi* tendrá que dirigirles palabras mientras se encarga de la apertura de las lengüetas. Cuando mueve las de los párpados, abre al mismo tiempo la del *mbüi,* centro de la fuerza vital. En ese momento existe una simultaneidad entre la difusión de la fuerza (*nzahki*) y la "visión" (*numâho*) de los "ídolos". Por eso, ha sido necesario que el chamán "corte", es decir, asuma un acto performativo que da vida a los muñecos de papel. Este acto transforma la figura en una potencia "peligrosa", solamente el especialista tiene la posibilidad de manipularla. En ciertas representaciones, el instrumento de "corte" está inscrito en el mismo personaje, por ejemplo bajo la forma de un instrumento sacrificial, cuchillo o escopeta. Los sacrificadores se consideran como asistentes del diablo, deidades de la noche, o bien otras entidades patógenas como los judíos, el sacrificante como dueño del mundo, como "envoltura de la tierra" en su versión femenina, o *tâškwa,* "gran pie podrido", es decir un ser ya mutilado. Esta imagen es una de las más representadas en la iconografía local, acompaña el "aire sin pie" o el "aire sin cabeza".[7]

[6] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale,* Plon, París, 1958, p. 219.

[7] J. Galinier, *Une nuit d'épouvante. Les Indiens Otomi dans l'obscurité,* Société d'Ethnologie, Nanterre, 2011, p. 92.

Durante el curso del ritual solamente algunas decenas de "ídolos" están nombradas. Sin embargo, el corpus de figurillas propio de cada chamán resulta mucho más amplio. Las instancias convocadas llevan el nombre de las autoridades de la comunidad: dueño de la selva, del pozo, juez de la Iglesia, policía del camposanto, entre otras. Si la naturaleza se presenta como un espacio marcado de "lugares-fuerza", al mismo tiempo es un lugar donde se reproducen las jerarquías que gobiernan la comunidad. No solamente, porque ciertos puntos notables se encuentran en una posición de subordinación o de dominación (como los cerros epónimos, por ejemplo), sino también porque mantienen relaciones de tipo conflictivo. El chamán es apto para regular esta competencia y puede aprovechar tensiones latentes para negociar intervenciones a favor de sus patrocinadores. Toda la doxa nativa insiste en el carácter agonístico de esas relaciones: el universo es una selva inquietante, en la cual se enfrentan permanentemente fuerzas antitéticas, como Sol y Luna, Dios y diablo, hombre y mujer.

Esta dualidad de competencia propia al *bâdi* es muy frecuentemente evocada por los especialistas rituales, los cuales hacen hincapié en el número de sus propios dobles animales. Para la gente común y corriente existe un solo animal-compañero, pero ciertos chamanes afirman poseer hasta 24 (12 animales "de tierra" y 12 "del cielo"), una concepción en sintonía con la construcción bipolar del espacio de los otomíes.

De hecho, la oposición de dos mundos, celeste y subterráneo, es una constante en toda Mesoamérica y se ha integrado tanto al ciclo de las ceremonias católicas como al de las sesiones chamánicas en la Sierra Madre.[8] Un axioma básico es el siguiente: el hombre debe mantener un *modus vivendi* equilibrado para con los ancestros. Por eso, en los rituales del ciclo de Todos Santos se verifica una relación de tipo "contractual" entre los vivos y los antepasados en una forma asimétrica: no respetar las normas distributivas definidas por ellos —a través de una profusión de oblaciones de alimentos— sería provocar su ira y una reacción punitiva, lo que la mitología explica a través de relatos apocalípticos. Subrayan el funesto destino de los que no cumplieron con esa exigencia. El ritual es una de ellas, de la misma manera que se cultiva un campo o que se reproduce la vida mediante el coito. Operación a la cual los otomíes no solamente otorgan un carácter "sagrado" sino también "sacrificial", Este "sacrificio" se negocia en el ritual bajo formas sumamente diversas: sacrificios reales de pájaros, de aves o animales (gallinas, guajolotes) o simbólicos ("torito" del carnaval). Sin embargo expresa una misma lógica de circulación de las substancias, de metamorfosis, gracias a un conjunto de fluidos cuyas propiedades son consideradas vitales (entre los otomíes, la sangre, *khi,* se denomina igual que el esperma).

La filosofía general de la acción ritual nativa insiste en la preservación

[8] J. Galinier, *La mitad del mundo…, op. cit.,* 1990, pp. 201-205.

constante de un equilibrio del mundo para retardar su inevitable entropía: la simple contemplación del funcionamiento de la máquina cósmica no sería suficiente para evitar un caos. En el México oriental, los rituales chamánicos son probablemente el evento con más trascendencia en la época actual, ya que expresan una antigua reflexión sobre la repetición de ciclos, a partir del juego de fuerzas antagónicas, y un verdadero paralelismo entre el ciclo de la vida de los humanos y el del mundo natural, en particular de los vegetales. El ritual —y precisamente el ritual chamánico— es la expresión de un proceso biológico con otros medios, que da a entender la pulsación de la vida en un modo simbólico.

Finalmente, toda la clínica del chamán se combina con un largo proceso de anámnesis, porque es indispensable que el saber de los antepasados penetre por percolación en el curso de la vida de los miembros de la comunidad. El carácter "clandestino" de la memoria es un dado intrínseco de su modo de transmisión; por esa razón se le califica de "delicado" šünt'üški, "lo que se desolla", como la corteza del *Ficus* o del *Heliocarpus,* a partir de la cual se arman los "ídolos". Este aspecto "subterráneo" del saber otomí tiene también razones históricas, la resistencia a la evangelización y un modo muy sutil de camuflaje, que ha sido elaborado después de aceptar con mucha prudencia las reglas de la religión católica.[9] Los otomíes insisten en el aspecto "orgánico" de la tradición transmitida por el chamán, su distribución universal y su funcionamiento inconsciente. Asimismo develan el efecto de la creencia sobre el curso de los eventos.

La memoria del experto ritual es más que una función que permite controlar los eventos espacio-temporales. Da cuenta de la compatibilidad de las creencias del mundo de "ayer, anteayer" (*mâtemâkünte*) con el orden social y la religión cristiana, porque habla de cosas "sucias", es decir, de sacrificio, de lujuria, de la necesidad de venerar seres "podridos", peligrosos: los ancestros. Por eso la tradición chamánica debe mantenerse oculta al mismo tiempo que se revela. Pensar cómo actúan esas fuerzas es de lo más imprescindible para el *bâdi,* ya que uno las puede encontrar en su camino, especialmente de noche; son "delicadas", irritables.

En tiempos de la globalización, el chamanismo otomí oriental sigue ocupando una posición estratégica dentro de un campo de batalla abierto, el de las religiones de la salvación, católica tradicional o protestante, para las cuales representa un desafío espiritual, y el zócalo de creencias vinculadas con una larga tradición histórico-cultural. Como dueños del "complejo del ídolo", los *bâdi* otomíes se han vuelto interlocutores de primer rango para explorar los nuevos horizontes del chamanismo en América Latina.

[9] *Ibid.,* pp. 65-68.

Véanse también

"Chamanismo", "Neomexicanidad. Movimiento espiritual", "Peregrinación, romería y turismo religioso", "El diablo y las culturas".

Bibliografía

Galinier, J., *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica,* INAH / Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas / CEMCA, México, 2009.

Gallardo Arias, P., y J. Galinier, "El don de desencriptar. Praxis y memoria entre los chamanes otomíes orientales", en P. Gallardo y F. Lartigue (coords.), *El poder del saber. Especialistas rituales de México y Guatemala,* Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 2015, pp. 317-332.

Stresser-Péan, G., *Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique,* L'Harmattan, París, 2005.

Tórnez Reyes, R. A., "El rito a la 'santa rosa' entre los otomíes del municipio de Pantepec, Sierra norte de Puebla", *Estudios de cultura otopame,* vol. 7 (2010), pp. 95-114.

Trejo Barrientos, L. *et al.*, *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional,* INAH, México, 2014.

CONVENCIÓN AMERICANA DE DERECHOS HUMANOS

Marco Huaco

Históricamente nombrada como *libertad de conciencia* o *libertad de culto,* la libertad religiosa ha sido reconocida por la Corte Interamericana como uno de los "cimientos de la sociedad democrática"[1] y por la doctrina jurídica especializada como "la primera de las libertades".[2]

El marco normativo interamericano

La Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre (DADDH) valoró positivamente la dimensión espiritual del ser humano en su preámbulo[3] y luego proclamó el derecho a la libertad religiosa en su artículo 3º.[4] Tener en cuenta dicha valoración resulta importante porque impide inferir que el orden interamericano sea ajeno, indiferente u hostil a la espiritualidad de sus pueblos. De no ser así, el sistema interamericano de los derechos humanos reconoce libertades laicas en un marco de coexistencia pacífica en el que cada quien busca su propia felicidad. Dentro de ese proyecto, la libertad de religión es considerada un elemento positivo por el sistema. La Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH) proclamó la libertad de religión afirmando, en principio, la dimensión positiva de dicha libertad en el inciso 1 del artículo 12º, luego pasó a describir su dimensión negativa y a enumerar las limitaciones de su ejercicio en el inciso 2 para finalmente consagrar el derecho de los padres a educar a sus hijos de acuerdo con sus propias convicciones. Pero no es el único artículo de la Convención Americana que aborda el hecho religioso. También existen otras disposiciones en los artículos 1º

[1] Corte Interamericana de Derechos Humanos, "La última tentación de Cristo" *(Olmedo Bustos y otros) vs Chile,* Fondo, Reparaciones y Costas, sentencia 5 de febrero de 2001, serie C, núm. 73, p. 79.

[2] C. A. Jemolo, *I problemi pratici della libertà,* Milano, 1961, citado por P. Viladrich, *Los principios informadores del derecho eclesiástico español,* J. González del Valle, EUNSA, Pamplona, 1980 p. 263.

[3] "Es deber del hombre servir al espíritu con todas sus potencias y recursos porque el espíritu es la finalidad suprema de la existencia humana y su máxima categoría."

[4] "Artículo 3º. Toda persona tiene el derecho de profesar libremente una creencia religiosa y de manifestarla y practicarla en público y en privado."

y 27º inciso 1 (no discriminación religiosa), 13º (prohibición del discurso de odio religioso), 16º (libertad de asociación religiosa), 22º (*non-refoulement* en caso de riesgo de violación a la libertad religiosa) y 27º inciso 2 (no suspensión de la libertad religiosa en situaciones de emergencia). Pero, por otro lado, la CADH no es el único instrumento interamericano en atender la materia. Existen otros instrumentos regionales que contienen normas sobre el derecho de libertad religiosa, como la propia Carta de la Organización de los Estados Americanos al referirse al derecho de una persona al desarrollo espiritual, en evidente eco de la DADDH (que por lo demás fue sancionada en la misma conferencia internacional); el Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (Protocolo de San Salvador), el cual incluye una disposición sobre no discriminación religiosa (artículo 3º) y referencias al necesario respeto del pluralismo ideológico, la tolerancia y la participación en la sociedad pluralista en el ámbito educativo (artículo 13º); la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención de Belém do Pará) prevé una norma sobre libertad religiosa (artículo 4º) y otra sobre la no discriminación religiosa (artículo 6º); lo propio hace la Carta Democrática Interamericana que relieva el respeto a la diversidad religiosa como el valor que consolida la democracia y la ciudadanía. Finalmente, también debe considerarse a la resolución "Principios y buenas prácticas sobre la protección de las personas privadas de libertad en las Américas", el único instrumento interamericano de *soft law* (derecho no vinculante) que más se ha extendido en los aspectos de libertad de religión al proponer los principios de no discriminación religiosa (principio II) y de respeto a la identidad religiosa en la recepción de alimentos y vestido (principios XI y XII), así como una definición de libertad de religión (principio XV) y del derecho a participar en actividades religiosas (principio XXII). Todas estas normas deben considerarse para un análisis global de la posición del sistema interamericano ante el hecho religioso.

Noción de "religión" en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos

El Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH) no tiene como objeto regular en detalle el hecho religioso —lo que sí puede ser preocupación de los Estados partes—, sino que le ocupa vigilar el respeto a la libertad religiosa y el principio de no discriminación e igualdad de todas las creencias, religiosas o no. En ese sentido, es irrelevante para el SIDH diferenciar conceptualmente entre "conciencia" y "religión", dado que ambos son formulados conjuntamente en una sola libertad ("libertad de religión y de conciencia"). En cambio para muchos de sus Estados partes dicha distinción sí es necesa-

ria, ya que reconocen en las organizaciones religiosas un estatuto jurídico distinto al del resto de organizaciones civiles con idearios no religiosos (incluyendo, por ejemplo, beneficios tributarios especiales). Por tanto, ni la Convención Americana ni los órganos que promueven su cumplimiento se han preocupado en definir un concepto operativo de "religión" o de "fines religiosos": pues "conciencia" y "religión" son ámbitos protegidos en plano de igualdad por la convención y resulta irrelevante entrar a la tarea de distinguirlas si sus estatutos jurídicos son idénticos. Por otro lado, para la CADH es claro que la libertad de religión y de conciencia constituyen una sola libertad con dos ámbitos: el religioso y el no religioso. Ello está corroborado por una afirmación de la Corte Interamericana en el único caso en el que tuvo ocasión de pronunciarse sobre una alegación de violación a la libertad de religión,[5] ocasión en la que aludió a un solo derecho con dos dimensiones, una de ellas religiosa.[6] La posición de la CADH sigue en esto a los demás instrumentos y tratados internacionales de derechos humanos en los que reina una cierta confusión terminológica, ya que en ellos se sugiere la existencia de tres libertades autónomas a pesar de ser planteadas como si formasen una sola: la libertad de religión, la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento. En dichos instrumentos y tratados se sugiere que la libertad de pensamiento tiene como ámbito las "creencias", la libertad de conciencia y las "convicciones", por tanto, la libertad religiosa contendría a "la religión". A nuestro juicio, aunque en apariencia artificiosa por distinguir manifestaciones del espíritu difícilmente separables, esta posición fue la que más ayudó para orientarnos y mantener la coherencia conceptual de las definiciones jurídicas internacionales. Al parecer, este fue también el razonamiento planteado por el juez Carlos Vicente de Roux Rengifo en su voto razonado durante el caso "La última tentación de Cristo".[7]

[5] Tal caso fue "La última tentación de Cristo", en él, la comisión alegó una violación de la libertad de religión y de conciencia, pero la Corte Interamericana denegó dicha alegación sosteniendo que no se había probado. En todo caso, sí juzgó que se había producido una violación a la libertad de expresión, no a la de religión.

[6] "Este derecho es uno de los cimientos de la sociedad democrática. *En su dimensión religiosa,* constituye un elemento trascendental en la protección de las convicciones de los creyentes y en su forma de vida", Corte Interamericana de Derechos Humanos, "La última tentación de Cristo" *(Olmedo Bustos y otros) vs Chile,* art. cit., párrafo 79 (el énfasis es nuestro).

[7] "Hay que tener presente, al respecto, que el artículo 12º de la Convención Americana no se limita a consagrar, en abstracto, la libertad de conservar o cambiar de creencias, sino que protege explícitamente, contra toda restricción o interferencia, el proceso de mudar de religión. No es otro el sentido del numeral 2 del mencionado artículo 12º, cuando establece, en lo pertinente, que '[n] adie puede ser objeto de medidas restrictivas que puedan menoscabar la libertad de […] cambiar de religión o de creencias'", Voto razonado, "La última tentación de Cristo" *(Olmedo Bustos y otros) vs Chile,* art. cit.

La dimensión positiva de la libertad de religión

El inciso 1 del artículo 12º de la CADH describe el contenido de la dimensión positiva de la libertad de religión, mientras que el inciso 2 se dedica a la dimensión negativa. Dicha dimensión positiva está dada por las obligaciones de hacer que tiene el Estado a fin de garantizar, respetar, promover y proteger la libertad de religión. Así, por ejemplo, en la gama de obligaciones positivas del Estado se encuentra el deber de realizar investigaciones si la libertad de religión fue lesionada, como en un notable caso argentino, que fue informado a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, a propósito de la acción de grupos antisemitas en dicho país que no habían merecido la debida investigación ni sanción por parte del Estado.[8]

La libertad de tener religión

La Convención Americana ha desarrollado de manera negativa el derecho a *tener* religión, en su artículo 27º prohíbe la suspensión del derecho de libertad religiosa en caso de guerra, peligro público u otra emergencia nacional. Además en el artículo 22º se prohíbe la devolución (*refoulement*) de una persona a otro país si existe el riesgo de que sea reprimida por su religión. Por último, en el artículo 13º se prohíbe el discurso de odio religioso. Estos tres casos son una condena de la discriminación religiosa, al respecto, no parece que estemos ante conductas prohibidas que busquen amenazar o sancionar la práctica de una religión, sino el hecho mismo de tener creencias de naturaleza religiosa. Tales conductas, llevadas a niveles masivos y extremos, podrían constituir, ciertamente, el delito de genocidio. La libertad de tener religión no ha sido objeto de pronunciamiento en la jurisprudencia interamericana.

La libertad de manifestar la religión

Esta dimensión de la libertad de religión se encuentra vinculada a los artículos 16º (libertad de asociación religiosa) y 22º (derecho de circulación y residencia). Al respecto, la Comisión Interamericana se pronunció sobre un decreto del dictador Jorge Videla, en donde prohibía las actividades de los testigos de Jehová en la Argentina y la clausura de sus instalaciones.[9] La co-

[8] Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Informe de país, Argentina 1980, capítulo X, párrafo 4. De manera similar y reciente, en un caso venezolano de antisemitismo: Informe anual 2008, cap. IV, Venezuela, párrafo 367.

[9] Comisión Interamericana, caso 2137, testigos de Jehová contra Argentina, 18 de noviembre de 1978.

misión aplicó el artículo 3º de la DADDH sobre la libertad religiosa, dado que Argentina aún no había ratificado la Convención Americana, y declaró que la dictadura violó el derecho de libertad religiosa y de culto; también recomendó que se derogara el decreto persecutorio y cesara toda persecución contra dicha religión. El derecho a la adquisición de personalidad jurídica fue objeto de un pronunciamiento de la Comisión respecto al Paraguay, nuevamente fundamentado en la DADDH, país al que se le llamó la atención por retirarle la personalidad jurídica a los testigos de Jehová para impedir sus actividades.[10] Una dimensión importante de la libertad de religión es la libertad de culto; precisamente son las creencias espirituales y religiosas de los pueblos indígenas las que han sido objeto de mayores pronunciamientos por parte de la Comisión y la Corte Interamericanas en su jurisprudencia cuando se ha tratado de proteger a comunidades y pueblos indígenas de los efectos destructivos de actividades extractivas sobre sus tierras, territorios y recursos naturales. Dichas creencias son ámbito del artículo 12º de la convención, pero ni la comisión ni la corte han vinculado expresamente dicha libertad a su jurisprudencia indígena (salvo en el caso Masacre Plan de Sánchez y Masacres Río Negro). En cuanto a la no discriminación por causas religiosas y al derecho de igualdad, la Comisión Interamericana ha tenido numerosas ocasiones para pronunciarse apelando a la DADDH y a la CADH.[11]

La dimensión negativa de la libertad de conciencia y de religión

La dimensión negativa de tal derecho implica que el Estado y los agentes privados tengan un deber de inmunidad de coacción (de no dañar) ante las creencias y prácticas religiosas de terceros. Así, por ejemplo, la Comisión Interamericana objetó a Cuba que hubiera violado la libertad de religión reconocida en la DADDH[12] debido a que la nacionalización de las escuelas privadas en 1961 supuso la eliminación de la educación religiosa; que la supresión de feriados religiosos y la organización de actividades deportivas y clases de adoctrinamiento durante los domingos buscara obstaculizar la asistencia a los oficios religiosos; que se prohibieran las procesiones religiosas; que la hostilidad gubernamental provocara un éxodo de personas fuera del país lo que disminuyó notablemente la feligresía de la comunidad judía a una décima parte; que cesara el funcionamiento de Iglesias debido a la falta de personal religioso causada por restricciones gubernamentales; que se aprobara el

[10] Comisión Interamericana, *Informe anual 1979-1980,* capítulo V, Paraguay, párrafo 10.

[11] Por citar sólo dos ejemplos, los casos de Cuba (informe país de 1983 de la CIDH) y Argentina (caso 2137 ante la CIDH).

[12] Comisión Interamericana, *Informe de país, Cuba 1983,* capítulo VII, párrafo 32.

adiestramiento militar obligatorio sin permitir objeciones de conciencia, etc. Todas estas manifestaciones de la libertad religiosa fueron objeto de represión gubernamental y consiguiente observación por parte de la comisión.[13] La Convención Americana menciona al derecho a la objeción de conciencia de manera no muy sistemática en su artículo 6º. En el caso 12.219 contra Chile, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos tuvo ocasión de pronunciarse en torno a este importante derecho.[14] Sostuvo la comisión que la jurisprudencia internacional de derechos humanos restringía el derecho a la objeción de conciencia a los casos en que los países los hubieran establecido previamente en su legislación interna, la comisión decidió que no había violación de la libertad de conciencia de los peticionantes.

El derecho de los padres a educar religiosa y moralmente a sus hijos de acuerdo a sus propias convicciones

A diferencia de los tres primeros incisos del artículo 12º de la convención, el relativo a la educación religiosa y moral no recabó precisamente mucho consenso durante los trabajos preparatorios de la Convención Americana sobre Derechos Humanos. Así por ejemplo, antes de la lectura final del texto, México se adelantó a recordar una reserva puesta de manifiesto con anterioridad en la que señalaba que no podría aprobar ningún artículo convencional que fuera en contra de su propia Constitución,[15] en obvia referencia a la educación religiosa ya que en México la escuela es laica. En cuanto al derecho de educar a los hijos en la propia concepción religiosa, la Comisión Interamericana observó que Cuba había prohibido el acceso de las Iglesias y erradicado la instrucción religiosa en el sistema educativo, con lo que se violó la libertad de religión reconocida en la DADDH.[16] En el mismo caso, la Comisión Interamericana censuró que la nacionalización de las escuelas privadas en 1961 haya supuesto la eliminación de la educación religiosa; que la supresión de

[13] *Ibid.,* párrafos 18 al 26.

[14] Comisión Interamericana de Derechos Humanos, caso 12.219, informe núm. 43 / 05, Fondo, Cristian Daniel Sahli Vera y otros contra Chile, 10 de marzo de 2005.

[15] Acta de la Octava Sesión de la Comisión I (versión resumida), doc. 48, 15 de noviembre de 1969, en Conferencia Especializada Interamericana sobre Derechos Humanos, OEA/ Ser.K / XVI / 1.2., p. 211. Al aprobarse este artículo de la CADH: "La delegación de México emite su voto aprobatorio por estimar que el texto no contraría las disposiciones de la Constitución, las que se refieren a limitar el culto público al interior de los templos, que están bajo la vigilancia de las autoridades, así como está sometida la disciplina externa en materia religiosa". Con dicha declaración, que escondía en realidad una reserva interpretativa al artículo 12º, el texto quedaría definitivamente fijado. Posteriormente dicha reserva quedaría sin efecto por causa de la modificación de la Constitución Política de México en enero de 1992. Acta de la segunda sesión plenaria (resumida), doc. 86, 22 de noviembre de 1969, p. 444.

[16] Comisión Interamericana, *Informe de país, Cuba 1983,* capítulo VII, párrafo 32.

feriados religiosos y la organización de actividades deportivas y clases de adoctrinamiento político durante los domingos haya buscado obstaculizar la asistencia a los oficios religiosos y que existiera hostilidad contra los Adventistas del Séptimo Día por no trabajar o no enviar a sus hijos a estudiar los días sábados.

Conclusión

La libertad de religión y de conciencia del artículo 12º de la CADH ha tenido un desarrollo jurisprudencial modesto, expresado básicamente en la sentencia de la Corte Interamericana en los casos "La última tentación de Cristo" y "Masacres de río Negro". Otro es el panorama en las decisiones de la Comisión Interamericana que en su mayoría han aplicado el artículo 3º de la DADDH en las cuales sí encontramos aportes sustanciales, destacando entre ellos el del caso 12.219 de Cristian Daniel Sahli Vera y otros contra Chile en el cual se realiza un extenso y prolijo análisis del derecho a la objeción de conciencia en el derecho internacional de los derechos humanos.

Véanse también

"Espiritualidad indígena en la jurisprudencia interamericana", "Derechos sexuales y reproductivos", "Secularización", "Diversidad religiosa".

Bibliografía

Huaco, M., *Derecho de la religión,* Fondo Editorial de la Universidad de San Marcos / Universidad Peruana Unión, Lima, 2005.

Llamazares, D., *Derecho de la libertad de conciencia I,* Civitas, Madrid, 1997.

Martín Sánchez, I., *El derecho a la formación de la conciencia en el ordenamiento jurídico internacional,* ponencia presentada al Congreso Latinoamericano sobre Libertad Religiosa, PUCP, Lima, 2000.

Navarro Valls, R., y R. Palomino, "Las objeciones de conciencia", *Tratado de Derecho Eclesiástico,* EUNSA, Pamplona, 1994.

Viladrich, P., "Ateísmo y libertad religiosa en la Constitución", *Ius Canonicum,* vol. XXII, núm. 43 (1982).

CRIMINALIDAD Y SANTOS POPULARES

José Carlos G. Aguiar

El debate sobre la diversificación de los mercados religiosos en América Latina se ha enfocado en el surgimiento de espacios espirituales alternativos a la hegemonía de la Iglesia católica en la región.[1] En este contexto se encuentra un amplio elenco emergente de iconos de protección espiritual y religiosa para ayudar y proteger, entre otros, a individuos cuyas actividades transgreden el orden de la ley.

Algunos de estos iconos o imágenes religiosas tienen una base católica que se puede rastrear incluso hasta en la época colonial, y de manera más específica a la formación de los Estados-nación en el siglo XIX e inicios del XX. Los santos populares de criminales son un resultado del sincretismo religioso, donde se incorpora, por un lado, el catolicismo popular y, por el otro, los rituales de las culturas originales de América Latina, las tradiciones provenientes de África, formas de chamanismo y milenarismo del siglo XXI, así como la influencia de cambios sociales derivados de la migración y la diversidad en las identidades de género.

Desde la década de 1990 se consolidaron diversas formas de religiosidad popular ligadas a la criminalidad, que respondían al contexto de violencia criminal presente en la región latinoamericana desde la década de 1980. La violencia que caracteriza la vida en gran parte de las ciudades de América Latina ha sido vista como una consecuencia del neoliberalismo, un efecto de la precarización de los servicios públicos y sociales, del mercado de trabajo y de las luchas que los Estado-nación han emprendido tanto en contra del crimen "organizado" como de la "pobreza". Pero estas formas de violencia surgen también de las organizaciones criminales que se nutren y administran los mercados inter y transnacionales. En este contexto, la noción de crisis o reajuste es útil para entender el debilitamiento de las instituciones oficiales frente a la emergencia de otros esquemas alternativos de religiosidad y cosmovisiones antihegemónicas.

Los santos populares pueden considerarse una forma de resistencia cultural *vis a vis* al dominio hegemónico de la Iglesia católica o incluso del propio Estado-nación. Además, pueden verse como una organización cultural

[1] R. de la Torre, y C. Gutiérrez Zúñiga, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, El Colegio de Jalisco / Colef / CIESAS / COLMICH / Segob / Universidad de Quintana Roo, Guadalajara, 2007.

de la criminalidad por medio de rituales religiosos,[2] que quizás puedan entenderse como una cultura de la ilegalidad.

Ciertamente, la cárcel, como espacio de socialización, tiene una función importante en la difusión de los santos populares vinculados al mundo criminal. El mundo de la cárcel es, en consecuencia, un territorio de consumo cultural donde circulan narrativas y prácticas religiosas. Allí, los reclusos adquieren nuevas interpretaciones y sistemas de valores que dan dirección a su actividad y vida cotidiana.

Si se toma en cuenta el índice expansivo de violencia criminal, tanto la sociedad civil como los actores del Estado y los criminales son, de una u otra forma, perpetradores y víctimas de diferentes tipos de violencia. En ese contexto, los santos populares, protectores de criminales, parecen ser el remedio a un conflicto que los mismos devotos propician; a través de los santos populares, los actores criminales generan mecanismos para lidiar con conflictos que ellos mismos resuelven, aminoran o subliman.

No hay otra región del mundo que tenga, como Latinoamérica, un elenco de santos populares que se nutren y al mismo tiempo protegen al mundo de la criminalidad. Se trata de una serie de imágenes a la cual se le atribuye poderes sobrenaturales para la ayuda, el éxito y la salud de los criminales. Ninguno de estos santos ha sido reconocido por las instituciones religiosas. Los santos populares son forasteros, marginales y escabullidizos, tal y como los devotos a los que protegen.

Santos populares y criminalidad en América Latina

Los santos populares en América Latina se nutren tanto de las culturas originales de la región como de la experiencia colonial, en particular del catolicismo hispano del siglo XVI. Asimismo, los santos populares, entendidos como iconos y prácticas religiosas, son el resultado del sincretismo de las culturas traídas por los esclavos a las colonias, como el vudú, y de las diferentes influencias de la diversificación de la religiosidad en la región desde la segunda mitad del siglo XX. Entre estas influencias emergentes se puede identificar el mileniarismo o el *New Age,* pero también las formas y estilos de vida vinculados a la criminalidad.

Virgen Negra

En las afueras de Santiago de Chile, en las faldas del cerro Blanco, fue construida por los colonizadores españoles a mediados del siglo XVI la capilla a la

[2] D. Skarbek, y Peng Wang, "Criminal Rituals", *Global Crime*, vol. 16, núm. 4 (2015).

virgen de Montserrat.[3] La capilla esta vinculada a la fundación de Santiago y es uno de los primeros edificios religiosos de Chile. Queda claro que la devoción a la virgen tuvo lugar desde sus inicios dentro del contexto institucional de la Iglesia católica. Dado que la construcción se encontraba justo a las afueras de la ciudad, se convirtió en una especie de refugio para vagabundos y forajidos, es decir, aquellos que vivían al margen de la sociedad.

Con el tiempo, la imagen recibió el nombre de Virgen Negra, y desde finales del siglo XIX se convirtió de forma extraoficial en la protectora de delincuentes, quienes le pedían su ayuda a fin de poder realizar actividades ilegales. Los ladrones oraban para tener éxito con la comisión de delitos; los detenidos pedían para salir pronto y con bien de la cárcel.

En América Latina, la Virgen Negra es una de las imágenes más antiguas de las que se tenga conocimiento para la protección de actores ilegales o criminales. Esta "santa popular" es en realidad un santo oficial católico, la virgen María, madre de Cristo. Sin embargo, la imagen contiene ambigüedad en las diferentes formas de protección de sus devotos: un icono eminentemente católico que protege a los que hacen el mal, a los que rompen la ley o a aquellos que no siguen la norma. Esta ambigüedad no es exclusiva de la religiosidad popular católica en América Latina, existen casos comparables en la mafia italiana, en particular la siciliana, que también busca protección en el santoral católico y en la virgen María.[4]

Gauchito Gil

En el sur de Argentina, en la región de La Pampa, se venera desde la década de 1930 la imagen de Gauchito Gil. Él se representa como un hombre joven en el cenit de sus capacidades físicas. No es una figura histórica ni religiosa, sino más bien una leyenda que representa un arquetipo.[5] Su vestimenta es el atuendo típico de los gauchos, es decir, amplios pantalones blancos con bombachas y ponchos.

El santo popular encarna el prototipo de un gaucho, un ranchero de una masculinidad acentuada por vivir al margen de la ley. En este sentido, Gauchito Gil sintetiza la soberanía moral del macho, un tipo de hipermasculinidad basada en decisiones y una gestión individual más allá del orden legal. Pero también es una forma de ente social que vive en contacto profundo con

[3] J. Schenke Reyes, "Imágenes, reliquias y devociones en la Iglesia del Colegio Máximo de San Miguel: iconografías, relaciones y funciones (Santiago de Chile, siglo XVIII)", *Revista de Historia Social y de las Mentalidades,* 18, 2 (2015), pp. 59-77.

[4] D. Gambetta, *The Sicilian Mafia: The Business of Private Protection*, Harvard University Press, 1996.

[5] C. Barrios Cristaldo, "El Gauchito Gil neo expresionista del cine digital argentino", 2013.

la naturaleza, como gaucho, en libertad. Por tanto, Gauchito Gil es un protector de los viajeros, contrabandistas y criminales en general, aunque también se conoce por sus favores en cuestiones de la salud y terapéuticas.[6]

Dado que Gauchito Gil es una figura mítica, existen diferentes versiones sobre lo que pudo haber sido su identidad y obra. Se cree que en vida fue un desertor martirizado y ejecutado por el Estado argentino al negarse a luchar en la guerra de la Triple Alianza en la que se unieron Argentina, Brasil y Uruguay en contra de Paraguay (1864-1870). Es popularmente aceptado que Gauchito Gil era a su vez devoto de san La Muerte,[7] y que su cuerpo se encuentra enterrado en la ciudad de Mercedes.

Sarita Colonia

A diferencia de la mayoría de los santos populares que tienen origen en mitos o figuras imaginarias, Sarita Colonia es un personaje histórico. Nacida en 1914 en el pueblo de Huezca, Perú, Sarita llegó junto a su familia a la ciudad de Lima, como tantos otros migrantes internos, para buscar una vida mejor. Durante su corta existencia, Sarita trabajó limpiando casas y cuidando niños; la mayor parte de su tiempo la pasó en el anonimato, en el contexto de informalidad.[8] Sarita murió a los 26 años. Debido a que no existen documentos oficiales sobre la causa de su muerte, hay al menos tres versiones. La más aceptada cuenta que unos jóvenes intentaron abusar sexualmente de Sarita mientas ella caminaba por el puerto de Callao en el barrio más bravo de Lima. Con el objetivo de salvar su virginidad, Sarita se arrojó al mar desde el acantilado, y se convirtió en una "santa" virgen y mártir.

Luego de ser enterrada en el cementerio de Callao, la tumba se volvió un lugar de peregrinaje debido a los milagros y protección que otorga a las identidades marginales. Vendedores callejeros, migrantes, trabajadores informales, prostitutas, taxistas, transexuales, prisioneros y sobre todo criminales se reúnen en el cementerio dos veces al año para festejar el nacimiento y recordar la muerte de Sarita Colonia. Delincuentes comunes, narcotraficantes y otros criminales se congregan bajo el culto a Sarita, y agradecen la protección y favores recibidos.

La Iglesia católica nunca ha reconocido la devoción a la santa popular. Sin embargo, la adoración a Sarita tuvo su cenit en la década de 1980 y 1990,

[6] M. Funes, "Las búsquedas de sanación y los rituales terapéuticos vinculados al Gauchito Gil (Argentina)", *Espéculo: Revista de Estudios Literarios,* núm. 42, 94 (2009).

[7] Véase *infra*.

[8] H. Hernández Lefranc, "Ni rica ni famosa: Sarita Colonia en la representación pequeñoburguesa ilustrada de Lima, Perú", *Revista Cultura y Religión*, 9, 1 (2015).

esto la transformó en el culto urbano más visible de Lima.[9] Incluso la cárcel del distrito de Callao fue nombrada Sarita Colonia, en honor a la milagrosa protectora de criminales y marginales.

La devoción a Sarita condensa no sólo el mundo de la ilegalidad y la criminalidad, sino el anonimato de todos aquellos migrantes serranos que buscan y chocan con la cultura criolla de la capital, definida por instituciones de origen colonial que son incapaces de reconocer la dignidad de las identidades sociales marginales.

Los santos malandros

La veneración de delincuentes comunes y narcotraficantes se encuentra en Caracas desde la década de 1990. Durante el capítulo de violencia conocido como el *caracazo* en 1989, la policía realizó tácitamente limpieza social, ejecutando sumariamente a delincuentes callejeros comunes. A partir de entonces, un grupo de delincuentes se convirtió en santos populares, y se aglutinó bajo la llamada "corte malandra".[10]

La corte malandra está formada por hombres y mujeres jóvenes envueltos en el mundo de la criminalidad y el trafico de drogas, quienes murieron al realizar sus actividades o a manos de la policía o de enemigos.

La devoción a los santos malandros integra el espiritismo y las prácticas africanas yorubas, el vudú, la santería cubana y el candomblé brasileño. En el cementerio general del sur, en Caracas, se realizan rituales espiritistas, donde santeros fungen como médiums y convocan a los espíritus malandros, quienes a su vez se posesionan de los presentes.[11] Aquí se han construido altares y capillas a los malandros, entre ellos Ismael, Freddy e Isabelita "La Chama". La posesión espiritual es vista como una forma de alcanzar favores y milagros.

El contexto mexicano

Desde finales del siglo XIX y principios del XX aparecieron en los estados del norte de México y a lo largo de la frontera con los Estados Unidos una serie de santos populares que han sido entendidos como una respuesta al poder centralista del gobierno federal porfiriano.[12] De hecho, algunos santos como

[9] G. Buntinx, *EPS Huayco,* Documentos. Institut français d'études andines, 2015.

[10] F. Ferrándiz, "Open veins Spirits of violence and grief in Venezuela", *Ethnography,* 10, 1 (2009), pp. 39-61.

[11] J. A. Matos Contreras, "Aproximación a la Corte Malandra del culto de María Lionza" *Ciudad Escrita*, 2009.

[12] J. M. Valenzuela Arce (coord.), *Entre la magia y la historia: tradiciones, mitos y leyendas de la frontera*, Plaza y Valdés, México, 2000.

Santa de Cabora,[13] Niño Fidencio[14] y Juan Soldado[15] han sobrevivido hasta el siglo XXI y siguen siendo formas de protección vigentes por medio de rituales de sanación y celebraciones religiosas.

San Judas es el santo católico que tiene en México el vínculo más evidente con el mundo de la criminalidad. Su festejo cada 28 de octubre es en la actualidad una de las celebraciones religiosas más importantes de la Ciudad de México. Es venerado tanto por los creyentes católicos que viven de acuerdo con las normas de la Iglesia como por sujetos cuya moralidad es menos evidente, por ejemplo: policías, prostitutas, desempleados, vendedores informales, ladrones, y narcotraficantes.[16] El santo es conocido por ser milagroso en casos difíciles o imposibles, desde cuestiones morales o legales hasta conflictos de orden amoral o ilegal. Esa ambigüedad está claramente registrada en la representación y atributos de san Judas. Se asume que cuando el santo lleva el bastón, que simboliza el mazo con el que fue martirizado, en la mano derecha se le piden favores moralmente aceptables; por el contrario, si lo lleva en la mano izquierda se le puede pedir su ayuda para cuestiones vinculadas al mundo de la ilegalidad y la criminalidad.

El icono de religiosidad popular más importante en el México del siglo XXI es, sin lugar a dudas, la santa Muerte. La "flaca" es un complejo tótem que sintetiza la crisis de seguridad y el colapso institucional en México. Aunque la bibliografía sobre la santa Muerte es incipiente y ha integrado perspectivas más analíticas durante los últimos años,[17] aún falta mucho para esclarecer la relación entre la santa y la criminalidad. La santa Muerte protege a todos aquellos que son vulnerables y viven al margen de las convenciones sociales católicas como las madres solteras, desempleados, vendedores informales, enfermos desahuciados, prostitutas, transexuales, parejas del mismo sexo y narcotraficantes. De hecho, su imagen es considerada la protectora del cartel de los Zetas, en el norte de México, así como de los reclusos.

Como icono cultural, la santa Muerte tiene un potencial emancipador muy poderoso, quizás es por eso que ha ganado tanta visibilidad desde el año 2000. Los altares, capillas, Iglesias, santuarios y catedrales que se encuen-

[13] L. Illades Aguiar, *Disidencia y sedición: región serrana chihuahuense: Tomóchic, 1891-1892,* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Puebla, 2002.

[14] C. Monsiváis, "El Niño Fidencio", en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Entre la magia y la historia: tradiciones, mitos y leyendas de la frontera*, Plaza y Valdés, México, 2000.

[15] P. J. Vanderwood, *Juan Soldado: rapist, murderer, martyr, saint*, Duke University Press, 2004.

[16] A. Hernández Hernández, "Devoción a la Santa Muerte y San Judas Tadeo en Tepito y anexas", *El Cotidiano,* 169, 169 (2011), pp. 39-50.

[17] K. J. Perdigón Castañeda, *La santa Muerte protectora de los hombres*, INAH, México, 2008; J. G. Olmos, *La santa muerte: La virgen de los olvidados*, Debolsillo, México, 2012; L. Roush, "Santa Muerte, Protection, and Desamparo: A View from a Mexico City Altar", *Latin American Research Review,* 49.S (2014), pp. 129-148.

tran por todo México y parte de los Estados Unidos son espacios de inclusión social, donde todas las identidades sociales son bienvenidas. La mayor parte de los ministros del culto a la santa Muerte son mujeres, muchas de ellas con hijos desaparecidos, asesinados o en la cárcel.

La figura de san La Muerte es un paralelo al de la santa Muerte, sólo que en masculino. En el norte de Argentina, en la provincia de Misiones, se venera la imagen de la muerte desde principios del siglo XX.[18] Las figuras son hechas en talla de madera y representan la misma imagen del esqueleto humano.

El narco y sus expresiones religiosas

Es ampliamente aceptado en la bibliografía especializada y en el conocimiento popular que el tráfico de drogas ha permeado la vida institucional en México.[19] El campo religioso no ha sido la excepción. Un ejemplo es el caso de las narcolimosnas,[20] donaciones monetarias o en especie que ponen de manifiesto cómo la institución católica recibe diferentes tipos de favores e insumos por parte del crimen organizado. Sin embargo, son las devociones populares, es decir, aquellas que tienen lugar en el contexto de la religiosidad popular, las que integran de manera más explícita el universo simbólico y las prácticas de protección religiosa y espiritual vinculadas al tráfico de drogas a la violencia que instiga y al estilo de vida y a la ostentación de los narcos.[21]

Entre los estudios pioneros sobre los símbolos y prácticas de protección distintivas de los narcotraficantes, se encuentra el trabajo de Astorga, donde se analiza la figura de Jesús Malverde.[22] Según la leyenda, Malverde era un traficante, en la Sinaloa de la década de 1910, que transportaba marihuana a los Estados Unidos. Malverde tiene más de una semejanza con Robin Hood, ya que también cumple con ciertas percepciones de justicia social al repartir parte de sus ganancias entre los más necesitados. El uso patrimonial de los recursos del narcotráfico, entendidos como “ayuda” o “protección”, es un elemento importante para ganar legitimidad. A partir de la década de 1970, la figura de Jesús Malverde se consolidó como un protector de narcotrafican-

[18] W. A. Calzato, “Escatología y dimensión social. El caso de San La Muerte (Argentina)”, *Gazeta de Antropología*, 20, art. 27 (2004).

[19] J. Bailey, *Crimen e impunidad: las trampas de la seguridad en México*, Debate, México, 2014; H. Ruvalcaba Domínguez, *Nación criminal: narrativas del crimen organizado y el Estado mexicano*, Planeta, México, 2015.

[20] R. J. Galicia Velasco (comp.), *Ánimas y Santones: Vida y milagros del niño Fidencio, el Tiradito y Malverde. Antología dramátic*, Conaculta / INBA-CITRU / Libros de Godot, México, 2008.

[21] T. M. Kail, *Narco-cults: Understanding the Use of Afro-Caribbean and Mexican Religious Cultures in the Drug Wars*, CRC Press, 2015.

[22] L. Astorga Almanza, *Mitología del “narcotraficante” en México*, UNAM / Plaza y Valdés, México, 1995.

tes, con la construcción de capillas y templos en Sinaloa y otras locaciones en México. Actualmente, Malverde es, junto con san Judas Tadeo y la santa Muerte, uno de los santos populares más socorridos entre sicarios y traficantes de drogas.

Quizás el caso más explícito de vinculación entre el narcotráfico y los santos populares sea el de Nazario Moreno González, líder del cartel de los Caballeros Templarios en el estado de Michoacán. Estos ganaron fuerza y recursos no sólo con la producción y distribución de drogas en la Tierra Caliente, sino también con otras formas de comercio y explotación e incluso con industrias legales como la agricultura de aguacates, limones y fresas.[23] Durante los últimos años de su vida, Nazario hizo que se le presentara como un icono de protección espiritual y religiosa entre sus colaboradores.

Ningún otro capo en la historia del narcotráfico en México ha hecho uso de recursos culturales como Nazario. Inspirado por la filosofía para la rehabilitación de drogadictos, se cree que Nazario escribió dos libros donde cuenta su vida y motivaciones para involucrarse en el mundo de la criminalidad. Su segundo libro titulado *El más loco* fue confiscado por las autoridades mexicanas y se retiraron todas las copias físicas en circulación. Al presentarse como un icono, Nazario les mandó hacer figuras de sí mismo, vestido como san Francisco de Asís, a los artesanos de Pátzcuaro. Las figuras fueron distribuidas entre los miembros del cartel. Se construyeron altares y capillas en los ranchos, casas de seguridad, pueblos y carreteras de Tierra Caliente. Sin embargo, luego de la muerte de Nazario en 2014, no es claro si el culto todavía continúa o colapsó luego de su defunción.

Los santos populares protectores de traficantes son parte del universo simbólico y material llamado *narcocultura*.[24] Aunque, como categoría de análisis y unidad conceptual, la narcocultura no puede ser entendida de forma aislada. Antes bien es indispensable observar y analizar sus vínculos con la vida institucional y la cultura popular y nacional de México.

Véanse también

"Bandoleros santificados en México", "Migración internacional y cambio religioso", "Migrantes latinos en los Estados Unidos", "Migración internacional y cambio religioso".

[23] S. Maldonado Aranda, "'You don't see any violence here but it leads to very ugly things': forced solidarity and silent violence in Michoacán, Mexico", *Dialectical anthropology,* 38, 2 (2014), pp. 153-171.

[24] J. M. Valenzuela Arce, *Jefe de jefes: Corridos y narcocultura en México*, Plaza & Janés, 2002.

Bibliografía

Astorga Almanza, L., *Mitología del "narcotraficante" en México,* UNAM / Plaza y Valdés, México, 1995.
Bailey, J., *Crimen e impunidad: las trampas de la seguridad en México,* Debate, México, 2014.
Ruvalcaba Domínguez, H., *Nación criminal: narrativas del crimen organizado y el Estado mexicano,* Planeta, México, 2015.
Skarbek, D., y Peng Wang, "Criminal Rituals", *Global Crime,* vol. 16, núm. 4 (2015), pp. 288-305.
Valenzuela Arce, J. M. (coord.), *Entre la magia y la historia: tradiciones, mitos y leyendas de la frontera,* Plaza y Valdés, México, 2000.

CUBA: SISTEMAS SIMBÓLICOS RELIGIOSOS

MAXIMILIANO FRANCISCO TRUJILLO LEMES

Cuba no es una isla, cómo suele suponerse en los imaginarios fuera y muchas veces dentro de frontera, es geográficamente un archipiélago con una extensión territorial de unos 110 000 km^2, que entró a la llamada historia universal el 27 de octubre de 1492, cuando el inefable navegante ¿genovés? Cristóbal Colón, por mandato y financiamiento de los monarcas españoles, declaró en documentos hoy considerados apócrifos que la había descubierto. Para esa fecha él no sabía si esta tierra era una isla o parte de un continente; la segunda hipótesis se convirtió en aserto hasta 1509, tras el llamado bojeo, dirigido por el hispano Sebastián de Ocampo, quien vino a confirmar nuestra condición de isleños. ¿Este país era en ese entonces un mundo deshumanizado?

¡Nada de eso!, según estimados actuales, en el archipiélago existía una población nativa, calculada actualmente entre los 112 000 y 200 000 individuos, de cuyo total se presupone que 90% eran del grupo taino perteneciente a la etnia aruaca o arawaks, procedentes al parecer del norte de Sudamérica y de las Antillas. Como no existen certezas de sus identidades culturales, los habitantes precolombinos de Cuba han sido clasificados en dos grandes grupos: *i)* cazadores-pescadores-recolectores y *ii)* agroalfareros a los que pertenecerían los citados tainos. Como norma estos grupos, según evidencias arqueológicas, practicaron religiosidades muy rudimentarias de tipo mágico-simbólico.

La influencia de esta espiritualidad tiene muy poca presencia en el actual cuadro religioso cubano, misma que suele ser por "imitación forzada" y no por síntesis identitaria. La cultura espiritual aborigen fue prácticamente aniquilada por la de los conquistadores españoles, tal como fueron prácticamente aniquilados los individuos que la detentaban.

Por tanto, una de las bases constitutivas de la religiosidad del cubano actual se encuentra en dos fuentes nutricias fundamentales: el catolicismo que llegó con las naves de los colonizadores en 1510, año en que comienza el proceso de conquista y asentamiento europeo en Cuba, y la influencia africana, aparecida en el territorio durante el siglo XVI, pero extendida desde finales del siglo XVIII, tras la entronización de la economía plantacionista cañera-cafetalera, estimulada por la llamada Revolución de Haití y que arrasó con la preeminencia azucarera cafetalera de esa antigua colonia francesa en el

área.[1] Los africanos trajeron consigo sus costumbres, tradiciones y espiritualidad, sin embargo, se vieron obligados a ocultarla o sincretizarla con el catolicismo para poder preservarla. Esto generó hacía el siglo XIX el nacimiento de las llamadas religiones cubanas de origen africano,[2] que han tenido una fuerte ascendencia entre la población de todo el país en los últimos 25 años, por la naturaleza litúrgicamente sencilla de sus prácticas y su presunta resolución inmediata de carencias humanas individuales, tanto de tipo material como espiritual, sin jerarquías complejas y de fácil comprensión. Existen tres grandes sistemas simbólicos de esa naturaleza: la Regla Ocha o santería, la más difundida en Cuba; el Palo Monte o paleros; y el Ñañiguismo o Sociedad Masculina Abakúa, menos espiritual, y más gregaria.

Por su parte, el catolicismo, se organizó en Cuba a partir del siglo XVI en torno a la constitución de su primer obispado, establecido realmente en 1516. En la segunda mitad del siglo XIX, esta Iglesia, al ser gobernada por el Estado español, y tras los procesos independentistas en Hispanoamérica, fue convertida en valladar de la hispanidad en Cuba. Por tanto, cuando se produjeron las dos guerras de independencia,[3] esa Iglesia se alineó contra los cubanos y sus objetivos emancipatorios, lo que debilitó aún más la catolici-

[1] Hasta la década de los años setenta del siglo XVIII, Cuba tenía una economía abierta y de servicios en lo fundamental, vinculado al sistema de flotas y la preeminencia de La Habana en esas operaciones económicas coloniales. La llamada Revolución de Haití colapsó la economía plantacionista en esa colonia francesa vecina de Cuba, lo que provocó la emigración de muchos colonos de esas tierra a Cuba, y con ello el traslado de tecnologías y personal calificado para iniciar en este país la más cruenta transformación económica de su historia hasta entonces y que la convirtió en el centro de la producción azucarera y cafetalera de todas las Antillas, con una masiva importancia de negros esclavos. Si entre 1511 y 1790 llegaron a Cuba unos 30 000 esclavos negros, entre 1790 y 1840 se importaron aproximadamente 300 000, lo que rompió el "equilibrio racial y cultural hispano en la isla".

[2] Es importante acotar que durante la Colonia y la República burguesa neocolonial estos sistemas simbólicos religiosos fueron demonizados y perseguidos por las autoridades, pues consideraban a sus practicantes proclives a la barbarie o a la práctica delincuencial, esta situación no cambió mucho en los años del ateísmo científico tras el triunfo de la Revolución de 1959. Sin embargo, tras la reforma constitucional de 1992, que reconoció al Estado laico y no ateo, e inició el periodo de respeto real a la libertad religiosa en Cuba, se estimuló la práctica de estas creencias, que en la actualidad incluso tienen presencia transnacional por su peculiar construcción del acto de fe y de la "liturgia", indiscutiblemente pragmática y de solución individualizada según los problemas humanos.

[3] En Cuba hubo dos grandes contiendas independentistas en el siglo XIX, la primera, iniciada en 1868 y extendida por 10 años hasta 1878, terminó en fracaso por diversas causas. Entre 1879 y 1880 hubo una contienda pequeña, conocida como Guerra Chiquita, comenzó el 26 de agosto de 1879 y luego de algunos sucesos menores, terminó cuando los rebeldes fueron derrotados en septiembre de 1880. El 24 de febrero de 1895 se inició nuestra segunda gran guerra por la independencia, organizada y dirigida por José Martí, el héroe nacional cubano; ésta terminó con la intervención estadunidense del verano de 1898, que no sólo frustró la victoria cubana sobre España, sino que además provocó que a partir de entonces y hasta el triunfo de la Revolución de 1959 se convirtiera en la potencia dominante en los destinos de la nación.

dad nacional, proceso que se profundizó tras la ocupación estadunidense de 1898, en tanto, se hizo masiva la entrada del protestantismo[4] y el país rompió con el estado confesional, tendiendo al respeto de la libertad religiosa.

Actualmente el protestantismo se congrega en más de 900 templos y en 1 640 casas cultos legalmente autorizadas, donde se brindan servicios religiosos. Varias publicaciones, que son órganos de Iglesias y de organizaciones ecuménicas, dan cuenta de una vida religiosa activa.

En Cuba están inscritas en el Registro Nacional de Asociaciones 52 denominaciones protestantes y evangélicas. En La Habana se concentra 57.4% de las mismas. De éstas, 25 Iglesias son de orientación pentecostal, lo que representa prácticamente la mitad de las mismas. En estas denominaciones protestantes y evangélicas trabajan más de 1 500 pastores, ministros y copastores.

Existen 10 seminarios de formación y entre ellos se distingue el Seminario Evangélico de Teología de Matanzas. Algunas de estas Iglesias administran hogares de ancianos, que en su mayoría cuentan con presupuestos otor-

[4] A partir de 1860 se fundan las primeras congregaciones protestantes cubanas en Nueva York (1866) y la Florida (1878), creadas por cubanos exiliados allí, mayormente a causa de la represión colonial española. El primer cubano ordenado como pastor evangélico en los Estados Unidos fue el reverendo Joaquín de Palma. En la década de 1880 tuvo lugar la gran expansión en la isla de forma ilícita, porque el Estado confesional español colonial, sólo admitía al catolicismo. Desde finales de 1883, el protestantismo pasó hacia territorio cubano de la mano de activos partidarios de la independencia como Alberto J. Díaz, quien fundó la Iglesia bautista; Pedro Duarte, la Iglesia episcopal; Henry B. Someillán y Aurelio Silvera, la Iglesia metodista; y Evaristo Collazo, la Iglesia presbiteriana. En 1895, con la Guerra de Independencia cubana, se produjo la dispersión de pastores y feligreses, simpatizantes y colaboradores del movimiento de liberación nacional. De aquí que ninguna Iglesia protestante continuara funcionando regularmente hasta 1898, ya invadida militarmente la isla por los norteamericanos e iniciado el trabajo misionero de las "juntas". Con este hecho se originó un cambio en el movimiento protestante: comenzó a producirse de manera gradual un control norteamericano de esas Iglesias en Cuba. Pero el hecho es que, al terminar la dominación española, las juntas de misiones estadunidenses entraron en Cuba y establecieron congregaciones a lo largo del país. Vale recordar que las Iglesias protestantes históricas que han trabajado en Cuba desde antes de 1902 son las bautista, metodista, presbiteriana, episcopal y cuáquera. Igualmente, llegaron los Discípulos de Cristo y los congregacionales, que más tarde pasaron a la jurisdicción presbiteriana. Con el paso del tiempo, arribaron a Cuba los adventistas del séptimo día, y, alrededor de 1930, denominaciones fundamentalistas o carismáticas como las Asambleas de Dios, otros pentecostales, varios grupos denominados Iglesia de Dios, y algunos movimientos independientes. Fue precisamente en esa época que se fundaron dos movimientos religiosos autóctonos. El primero, de teología evangélica conservadora: la Asociación Evangélica "Los Pinos Nuevos"; y otro, evangélico con cierto grado de influencia pentecostal en la adoración y del adventismo en la observancia del sábado: el Bando Evangélico Gedeón o Iglesia evangélica internacional Soldados de la Cruz de Cristo. Debe señalarse que, desde el principio, muchas de estas Iglesias debieron librar una lucha por la libertad religiosa y afrontar la oposición del catolicismo, que las consideraba invasoras de un espacio sobre el cual había tenido exclusividad. Esto representó, obviamente, todo un reto. A pesar de esa situación, desde el siglo XIX y durante buena parte del XX, las ideas liberales contribuyeron al auge del protestantismo que, aunque minoritario, desempeñó un papel apreciable en la República.

gados por el gobierno. El Consejo de Iglesias de Cuba (CIC) es el principal organismo ecuménico en el país. Agrupa a 27 Iglesias como miembros plenos, 12 organizaciones ecuménicas, ocho miembros fraternales y tres miembros observadores. En Cuba han sido ordenados dos presbíteros cubanos como obispos sufragáneos de la Iglesia episcopal (anglicana) en Cuba, uno de ellos la primera mujer que alcanza esta dignidad en América Latina. Hoy se contabilizan aproximadamente unas 100 denominaciones neopentecostales, vinculadas a lo que se ha llamado teología de la prosperidad, con decena de miles de afiliados, pero sin reconocimiento o asentamiento legal en el país, estimulando posturas individualistas y enajenadas del Estado-nación.

En Cuba suele ser muy fuerte también el espiritismo,[5] ya sea cruzado, de cordón, de mesa o científico e individual; aunque el más extendido es el cruzado, que se suele mezclarse con las religiones cubanas de origen africano.

También durante la ocupación estadunidense entraron otros credos, por ejemplo, la primera comunidad judía de Cuba la formaron los judíos que llegaron con los interventores en 1898, una parte de los cuales quedaron en la isla. En 1906 se creó la primera sinagoga reformista, llamada United Hebrew Congregation, y se fundó el primer cementerio judío en Guanabacoa.[6] En 1938 la población judía en Cuba alcanzó las 25 000 personas. Durante la segunda Guerra Mundial esta cifra se incrementó considerablemente debido a los desmanes del nazismo. En 1959 había 15 000 judíos en Cuba, pero esta cifra disminuyó con el transcurso de los años. Cerca de 94% emigró a los Estados Unidos, Israel y otras naciones de América y de Europa. Actualmente se estima que hay 1 500 judíos, de los cuales sólo alrededor de 100 son descendientes de padre y madre judíos; el resto son nuevos conversos.

En ningún momento los judíos se fueron por persecuciones o antisemitismo, sino por razones económicas, porque ya no podían educar a sus hijos en escuelas judías o por las tensiones que generó el ateísmo estatal implanta-

[5] El espiritismo en Cuba ha llegado a convertirse en una de las expresiones religiosas más difundidas. Las causas son: adaptabilidad, es decir, sincretismo con todas las creencias; el hecho de que no presenta casi prohibiciones ni mecanismos religiosos complejos; la ausencia del clero o jerarquía institucional; la posibilidad de reunirse con los sectores asociados; la ayuda mutua entre los practicantes. En sus liturgias se utilizan principalmente flores, danzas, cantos, cruces, estampillas y hierbas. Se difunde especialmente en ciudades y zonas urbanas, característica que aún lo distingue. Por su parte, las formas surgidas al calor de la religiosidad de la isla encontraron primero su asiento en las áreas rurales del oriente del país y después llegaron hasta la periferia de los poblados y ciudades de esa misma región. De ahí, se extendió por último a toda Cuba. El espiritismo en Cuba se organizó y tomó fuerza en la zona occidental aglutinando a su alrededor a personas con cierto nivel de instrucción que se dedicaron al estudio de obras kardecianas y de otros estudios practicantes. El espiritismo se presenta ante sus adeptos como una doctrina que trata de complementar el cuadro cognoscitivo sobre su visión del mundo, llenando lagunas o respondiendo preguntas insatisfechas.

[6] Villa o localidad ubicada al este de La Habana, en la actualidad es parte del territorio de la capital cubana.

do a partir de la década de los años setenta. Mismo que se extendió a principios de los años noventa del siglo XX, vinculado a la sovietización del sistema político del país, que afectó al resto de las religiones presentes en Cuba.

El cuadro religioso cubano se completó con el establecimiento oficial del islamismo en el año 2007, aunque existían como comunidad mínima desde el 2002, cuando empezaron a trabajar dentro del país. En la actualidad existen unos 4 000 islámicos cubanos registrados tanto chiitas como sunitas, que conviven sin conflicto alguno y rezan en espacios comunes. La mayoría de ellos se encuentra en La Habana, pero otros viven en ciudades como Camagüey o Santiago de Cuba. El primer cubano convertido fue Pedro Lazo Torres,[7] ahora Yahia, el actual imán de La Habana. Es significativo señalar que hubo población islámica en Cuba desde la entrada masiva de árabes, primero durante la República burguesa para establecer negocios, la mayoría de origen libanés o turco; y después de la revolución, a partir de la década de los años setenta, en que las causas de los pueblos árabes fueron causa común en Cuba ante las agresiones israelíes o los movimientos de liberación nacional producidos ahí, esto generó la presencia de una gran cantidad de palestinos, saharauis, argelinos, yemenitas y otros, pero no regularizó la práctica de esta religión en la isla.

No obstante, lo que tipifica la religiosidad de los cubanos es su disfuncionalidad, no hay una religión institucional dominante, aunque el catolicismo presuma de ello o las religiones de origen africano parezcan ser una práctica mayoritaria en los últimos 25 años. Se estima que 85% de los 11 280 000 cubanos tienen algún tipo de relación de fe con lo sobrenatural, pero de forma desinstitucionalizada, es decir, como religiosidad popular con una actitud pragmática ante el oficio de fe, en otras palabras, los creyentes pueden moverse de un culto o de un sistema religioso a otro con relación a intereses estrictamente personales, incluso hay investigadores que afirman con gracejo, pero no sin rigor científico, que una misma persona puede ser católica en la mañana, metodista en el mediodía, pentecostal en la noche y adscripta a la santería o al espiritismo en la madrugada.

Véanse también

“Santería”, “Población sin religión”, “Secularización”, “Diversidad religiosa”.

[7] Quien ha declarado que su encuentro con diplomáticos musulmanes, oriundos de los Emiratos Árabes Unidos o de Nigeria, le originó un apasionamiento increíble. Además la lectura del Corán fue para él una revelación.

Bibliografía

Perera Pintado, A. C., "Heterogeneidad social y grupos emergentes en Cuba", en VI Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos, CD-ROM, La Habana, 2010.

Pérez Cruz, O., "Fundamentalismos religiosos y pugnas hegemónicas. Apuntes y reflexiones desde Cuba", en VIII Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos, CD-ROM, La Habana, 2016.

Pérez Cruz, O. *et al.*, *Los nuevos movimientos religiosos en Cuba,* Ediciones Acuario, La Habana, 2013.

Ramírez Calzadilla, J., "Religión y cultura. Estudios sociorreligiosos en Cuba", en VIII Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos, CD-ROM, La Habana, 2016.

Trujillo Lemes, M. F., *El pensamiento social católico en Cuba en la década de los 60,* Oriente, Santiago de Cuba, 2011.

CULTURA MATERIAL

Joaquín Algranti

Aplicado al campo de estudio de las ciencias sociales de la religión, el concepto de *cultura material* remite a las manifestaciones que expresan las formas de vida, ritos y principios de organización de las creencias de un determinado grupo humano reunido en torno a criterios religiosos o espirituales. De allí surge un estilo de pensamiento propio, así como una manera definida de clasificar y describir el mundo en correspondencia con su medio social. A su vez, las clasificaciones que portan "las cosas" suponen desigualdades, jerarquías internas y estrategias de legitimación o cuestionamiento de los criterios establecidos de autoridad. Por eso, la cultura material puede ser entendida como una arena de lucha por las definiciones legítimas que rigen el funcionamiento de un grupo y su comprensión singular de lo sagrado.

En un sentido amplio, la materialidad incluye tanto a los objetos de devoción como a los artículos de uso doméstico, materiales de santería, productos masivos de literatura, folletos, música, imágenes, vestimenta y alimentos; además abarca la oferta terapéutica y ornamental. Es preciso reconocer que no se agota exclusivamente en los objetos, sino que se presenta también en la geografía del espacio público y sus marcas religiosas, por ejemplo, en las publicidades, en la arquitectura —los templos, escuelas, fundaciones, universidades, hospitales, etc.— y altares improvisados, así como en artefactos de memoria (en las estatuas, monumentos, señalizaciones etcétera).

Desde una perspectiva semiótica, atenta a los procesos sociales de mediatización, es posible ordenar la cultura material de las religiones en un *continuum* entre la producción de cuerpos densos y cuerpos efímeros.[1] Mientras los primeros designan un tipo de soporte durable susceptible de ser archivado y acumulado en el tiempo, los segundos representan producciones relativamente efímeras, marcadas por la urgencia, la velocidad y la circulación. El potencial heurístico de estos conceptos radica en la comprensión de la cultura a través de sus soportes físicos y la relación que se desprende de ellos con el tiempo, la permanencia y la capacidad efectiva de circulación.

Tomando como referencia a las ciencias sociales de la religión de América Latina es posible reconocer una línea de investigaciones recientes —originadas en el tránsito entre el siglo XX y el siglo XXI— que estudia la cultura material de los grupos religiosos y espirituales. Ella parte de una constata-

[1] E. Verón, *Semiosis Social 2,* Paidós, Buenos Aires, 2013, pp. 199-233.

ción empírica que se actualiza, con distintos matices, en numerosos trabajos contemporáneos. Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga[2] logran resumirla analíticamente bajo la imagen de un doble proceso de mercantilización progresiva de los sentidos religiosos —de los contextos, los símbolos, las prácticas y creencias—, por un lado, y el movimiento contrario que expresa el proceso de sacralización de las estructuras de la economía, de la publicidad, de las bases sociales del consumo y los mercados, por otro lado; así como de los medios de comunicación y de otros ámbitos asociados a lógicas seculares de funcionamiento.[3]

En pocas palabras, la situación de la cultura material religiosa de América Latina se ajusta a la imagen de una convergencia histórica —y no necesariamente planificada ni producto de una desregulación precedente— entre las instituciones de producción de bienes simbólicos, especializadas por oficio e historia en problemas de orden general relativos a la salud, la salvación, el sufrimiento y las oportunidades positivas, concretas, que ofrece la lógica del mercado. Esta concordancia entre estructuras económicas y espirituales es impensable sin una cierta universalización de la forma mercancía y las tácticas de consumo en tanto realidades no sólo externas objetivas, sino también subjetivas, es decir, como maneras específicas de sentir, hacer y pensar el entorno de acuerdo con las practicas que lo gobiernan.

Tres registros en el estudio de la cultura material religiosa en América Latina

Las manifestaciones materiales de los grupos religiosos constituyen un fenómeno complejo que presenta, de acuerdo con la objetividad, la escala y la permanencia de sus atributos sociales, tres registros de análisis relativamente diferenciados. Cada uno de ellos recrea distintas situaciones y procesos, a partir de los cuales se produce la dinámica interna de la cultura material, circunscripta —en esta clasificación— exclusivamente al marco del capitalismo.

El primero refiere al *complejo semiestructurado de agentes* (autores, músicos, conferencistas, editoriales, productoras, Iglesias, federaciones, órdenes, institutos, universidades, empresas, distribuidoras, agencias de publicidad, librerías y locales) que participan en algún eslabón de la cadena productiva, ya sea en la fabricación, la distribución o la difusión y venta de objetos espiritualmente marcados. El principio básico que rige a este medio socioeconómico es la distinción entre circuitos de conducción religiosos y circuitos de

[2] R. de la Torre, y C. Gutiérrez Zúñiga, "La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas", *Desacatos*, núm. 18 (2005), pp. 74-75.

[3] R. De la Torre, *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*, México, Conaculta / INAH / CIESAS, 2012, pp. 89-110.

conducción laicos. Ambos suponen diversas estructuras organizativas y financieras, y diferentes articulaciones tanto con el Estado como con las fundaciones internacionales, al igual que distintas metas en la producción de contenidos. El punto de vista del objeto, su estructura, contenido, función y el punto de vista de los productores, es decir, sus apuestas, sus riesgos, su concepción de las mercancías en la vida religiosa, su lectura del mercado y su sentido singular de la profesión que los ocupa, representa una dimensión clave de la cultura material que recorre las investigaciones contemporáneas.[4]

El segundo registro obedece a los *contextos rituales* en cuanto a situaciones de consumo y circulación de mercancías que dinamizan las religiosidades latinoamericanas. Las actividades colectivas, en todas sus combinaciones, ingenio y plasticidad, plantean escenarios específicos, muchos de ellos atravesados por el carisma, en donde los objetos expresan relaciones sociales —entre personas, con la institución o la divinidad— y oportunidades destacadas de participación en el rito al igual que en las mitologías propias del grupo. Tal es el caso más visible de las festividades, ceremonias, cultos, sacramentos, devociones populares, campañas proselitistas, cursos y seminarios terapéuticos; pero también es el caso menos evidente, tal vez por su apariencia secular, de los recitales de música, estrenos cinematográficos, ferias en la calle, eventos de difusión, meditaciones masivas, conferencias u actos solidarios. Los contextos mítico-rituales crean ambientes de consumo, es por eso que la lógica del gasto, el regalo y la ofrenda requieren del soporte material que las ocasiones colectivas simultáneamente atraen y producen en su esfuerzo por construir un acontecimiento religioso. Este registro aparece a veces de forma directa, en otras indirecta, en los estudios que exploran las dinámicas de los ritos religiosos en América Latina.[5]

[4] A. Frigerio, "La construcción de problemas sociales: cultura, política y medios de comunicación", *Comunicação e Política,* 4(2) (1997), pp. 137-149; B. Lewgoy, "O livro religioso no Brasil recente: uma reflexão sobre as estratégias editoriais de espíritas e evangélicos", *Ciencias Sociales y Religión*, año 6, núm. 6 (2004), pp. 51-69; M. Carbonelli, y M. Mosqueira, "Luis Palau en Argentina: Construcción mediática del cuerpo evangélico, disputa por el espacio público y nuevas formas de territorialidad", *Enfoques*, vol. XX (2008), pp. 153-175; M. C. Leite Peixoto, "Santos al alcance de la mano: los caminos de la santidad contemporánea católica", en C. Steil, E. Martin, y Ma. Camurça (coords.), *Religiones y culturas,* Editorial Biblos, Buenos Aires, 2009, pp.155-187; G. Miguel, *Medios de comunicación y Minorías evangélicas. Un análisis del discurso evangélico mediático,* tesis doctoral, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2012; P. Semán, y A. Battaglia, "De la industria cultural a la religión. Nuevas formas y caminos para el sacerdocio", *Civitas*, vol. 12, núm. 2 A. (2012), pp. 439-452; J. Algranti (ed.), *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*, Biblos, Buenos Aires, 2013.

[5] C. Garma Navarro, "Del himnario a la industria de la alabanza. Un estudio sobre la transformación de la música religiosa", *Ciencias Sociales y Religión*, año 2, núm. 2 (2000), pp. 63-85; R. de C. Menezes, *Dinámica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*, Relume-Dumará, Río de Janeiro, 2004; A. Jungblut, "A salvação pelo Rock: sobre a 'cena underground' dos jovens evangélicos no Brasil", *Religiao e Sociedade*, vol. 27, núm. 2 (2007), pp. 144-162; A. Ameigeiras, *Religiosidad popular*, Universidad Nacional General Sarmiento / Bi-

Finalmente, el tercer registro de análisis de la cultura material consiste en el estudio de los *procesos de recepción y apropiación de los objetos culturales,* pero entendidos en un sentido amplio, fenomenológico, atentos a las variadas formas de habitar un territorio de creencias. Aquí, el consumo no describe una actividad solitaria ni mecánica, sino que pasa a ser el trabajo extensivo de hacer propia una definición entre otras de la realidad, que se expresa diferencialmente en mercancías, discursos, símbolos e ideas. Es una práctica tanto individual como colectiva que supone la destrucción y reapropiación de las referencias que brinda un contexto. El estudio del consumo explicita modalidades situadas de empleo de los objetos que pueblan la vida religiosa y espiritual. Al igual que la producción, los usos de "las cosas" evidencian una de las facetas más creativas del fenómeno, en donde los actores recomponen biográficamente el sistema de signos y definiciones estéticas que le propone la cultura material de uno o varios ámbitos de influencia. Los objetos culturales vehiculizan la mitología de un grupo y ésta se transforma en un *modelo de orden,* pero también en un *modelo de juego* para sus intérpretes.[6] Por eso, los trabajos suelen reforzar la amplitud del proceso de simbolización que habilita las mercancías y las facilidades que aportan al arte de componer mundos propios, hechos a la medida de los usuarios.[7]

blioteca Nacional, Buenos Aires, 2008; E. Gilda Martín, "El ángel de la cumbia. Prácticas de sacralización de una cantante argentina", *Religião e Sociedade*, vol. 27, núm. 2 (2007), p. 30-54; J. M. Fidanza, y M. C. López Galera, "Regulaciones a una devoción estigmatizada: culto a San la Muerte en Buenos Aires", *Debates do NER*, año 15, núm. 25 (2014), pp. 171-196; G. Ludueña, "Visibilidad pública, 'nueva evangelización' y mullticulturalismo en el patrimonio religioso de la ciudad de Buenos Aires", *Ciências Sociais Unisinos,* 48, 1 (2012), pp. 19-28; A. M. N. Pascuchelli, *Avatares Metaleros. Procesos de resignificación del "ser metalero" en jóvenes asociados al universo evangélico del Área Metropolitana de Buenos Aires*, tesis de maestría, Universidad Nacional del Arte, 2014; L. Lago, "Jóvenes, música y pentecostalismo en Comodoro Rivadavia", *Dossier Primer Encuentro Patagónico de Teoría Política*, 2013, p. 69-74.

[6] J. Algranti, *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas,* Biblos, Buenos Aires, 2013, p. 160-162.

[7] R. de C. Menezes, "A imagen sagrada na era da reproductibilidade técnica: sobre santinhos", *Horizontes Antropológicos*, año 17, núm. 36 (2011), pp. 43-67; R. De la Torre, *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*, México, Conaculta / INAH / CIESAS, 2012; P. Semán, *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*, Gorla, Buenos Aires, 2006; P. Semán, y V. Rizo, "Tramando religión y best sellers. La literatura masiva y la transformación de las prácticas religiosas", *Alteridades*, vol. 23, núm. 45 (2013), pp. 79-92; M. Mosqueira, *Santa rebeldía: construcciones de juventud en comunidades pentecostales del Área Metropolitana de Buenos Aires*, tesis doctoral, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2014; O. Velho, "O cativeiro da besta-fera", *Religão & Sociedade*, año 14, núm. 1 (1987).

Antecedentes

Si ampliamos las referencias, es posible ofrecer una clasificación de los tipos de estudio de la cultura material a partir de dos puntos de vista que influyen, en forma de presupuestos o premisas de análisis, en el modo en que se comprende el cuerpo de objetos que organiza la vida religiosa.[8]

En primer lugar, se encuentran los estudios que se caracterizan por realizar —sobre todo bajo el género narrativo del ensayo— una crítica teórica de la cultura en el marco del capitalismo. Ella se encuentra subsumida, para esta clave de análisis, a las lógicas económicas de la sociedad de consumo. Por eso, la función y alcance de la forma mercancía, así como la teoría de la alienación del materialismo histórico, se convierten en dos de las coordenadas fundamentales para explorar críticamente las transformaciones de la cultura bajo el sistema de producción industrial. Una de las principales virtudes de este tipo de enfoque radica en la recuperación de la totalidad social para entender los procesos culturales con relación no sólo a las instituciones económicas, sino también con las instituciones políticas, artísticas, académicas, y con las formas sociales del ocio y el entretenimiento. Como resultado, la cultura material queda asociada, en más de un sentido, al problema de la dominación y de la producción de un orden.[9] Pese a sus diferencias, podemos incluir en este registro a autores claves como Theodor Adorno, Max Horkheimer, Georg Lukács, Jean Baudrillard, Guy Debord, entre otros.

El segundo enfoque corresponde a las investigaciones que analizan a la cultura material de manera empírica en distintos medios sociales. Aquí se imponen los trabajos de impronta antropológica y sociológica que comparten la crítica inicial a la figura del *homo œconomicus.* Una de las orientaciones posiblemente más extendidas consiste en el estudio de la dimensión semántica de los bienes de consumo. Se intenta comprender a la cultura material y sus objetos en analogía con el lenguaje, vale decir, como un sistema de signos, relaciones y diferencias que dotan de sentido a la realidad. Los objetos ofrecen formas específicas de representar y ordenar el mundo. Por eso, el consumo es visto como una actividad ritual cuya principal función radica en volver inteligible el propio universo. Este enfoque tiene entre sus principales

[8] Aunque no las desarrollamos, cabe mencionar también a las disciplinas que al estudiar el pasado se basan sobre todo en las manifestaciones materiales de la sociedad en cuestión. Se destaca aquí con especial énfasis a la arqueología como ciencia de los objetos y los artefactos que participan en la cultura de un pueblo (I. D. Ramírez, “Cultura y cultura material: aproximaciones a los conceptos e inventario epistemológico”, *Anales de Museo de América,* núm.15 (2007), pp. 221-224), y las investigaciones historiográficas (M. Rede, “Historia a partir das coisa: tendencias recentes nos estudos de cultura material”, *Anais do Museu Paulista*, vol. 4 (1996), pp. 274-278).

[9] Para una crítica a la naturaleza normativa de estos enfoques véase, D. Miller, “Consumo como cultura material”, Horizontes Antropológicos, año 13, núm. 28 (2007), pp. 33-63.

exponentes a Mary Douglas y Baron Isherwoods aunque podríamos incluir también, entre otros, a Marc Augé, Arjun Appadurai y Birgit Meyer y sus trabajos sobre religión material.

Otra variante son los estudios sociológicos que reconstruyen el proceso de generación de las bases sociales del gusto. Los criterios de elección y preferencia que median la relación cotidiana con los objetos son el resultado de un conjunto de disposiciones adquiridas, producto de la historia y la socialización. Estas disposiciones expresan jerarquías, diferencias sociales y todo un sistema de clasificaciones que se organizan en torno a estilos de vida definidos. Los estilos tienden a reforzar las marcas de distinción a través de las cuales se describe, por ejemplo, la cultura "legítima" de las clases dominantes y sus pautas de consumo ostensible. Thorstein Veblen y Pierre Bourdieu comparten una concepción del consumo en cuanto operador de diferencias de clase y de estatus, e introducen una clave de análisis sugerente para entender las inclinaciones espirituales y el sistema de objetos que la expresan.

Véanse también

"Indumento, un elemento de identidad", "Secularización", "*New Age*", "Agentes paraeclesiales".

Bibliografía

Jungblut, A., "A salvação pelo Rock: sobre a 'cena underground' dos jovens evangélicos no Brasil", *Religiao e Sociedade,* vol. 27, núm. 2 (2007), pp. 144-162.

Menezes, R. de C., "A imagen sagrada na era da reproductibilidade técnica: sobre santinhos", *Horizontes Antropológicos,* año 17, núm. 36 (2011), pp. 43-67.

Miller, D., "Consumo como cultura material", *Horizontes Antropológicos,* año 13, núm. 28 (2007), pp. 33-63.

Semán, P., y V. Rizo, "Tramando religión y best sellers. La literatura masiva y la transformación de las prácticas religiosas", *Alteridades,* vol. 23, núm. 45 (2013), pp. 79-92.

Torre, R. de la, y C. Gutiérrez Zúñiga, "La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas", *Desacatos,* núm. 18 (2005), pp. 53-70.

D

DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS

Karina Felitti

Resulta complejo analizar las relaciones entre sexualidad, política y religiones en América Latina debido a las diferencias y variantes entre cada país. No obstante, pueden advertirse ciertas características comunes más allá de su historia compartida de dominación colonial, como la reciente consolidación de sus democracias, el desarrollo de movimientos sociales y políticos, la persistencia de la desigualdad económica y la adopción del discurso de derechos humanos como lengua franca de la política.[1] En este escenario los avances en la democratización han aparejado luchas por la ciudadanía sexual, poniendo el eje en el reconocimiento de derechos sexuales y reproductivos.

En términos históricos, el concepto de derechos reproductivos es reciente. Antes de la década de 1980 se hablaba de control de la natalidad y más tarde de planificación familiar. Su inclusión dentro del lenguaje de derechos humanos, no sólo como un tema de salud, sino de derechos, tiene la ventaja de anexarse en el discurso de la lucha política contemporánea. Los derechos sexuales son aún más polémicos, pero han ganado presencia pública a partir de las luchas del activismo LGBT y el interés de los estados por contener los avances del viHSida. De este modo, el acceso legal a la educación sexual, la anticoncepción, el aborto, el matrimonio, la adopción, el reconocimiento de la identidad autopercibida, las tecnologías de reproducción asistida, así como a formas más libres y dignas de entender el amor, el erotismo y el placer sexual se han convertido en demandas políticas, surgidas de necesidades cotidianas y reivindicadas en un lenguaje de derechos humanos. De hecho en las últimas décadas, en el seno de los organismos internacionales de solidaridad (ONU y sus agencias, Population Council, etc.), las agendas políticas estatales, las organizaciones civiles y no gubernamentales, las instituciones religiosas, el campo académico, los medios de comunicación y la sociedad civil, se han generado debates y acciones centrados en estas reivindicaciones jurídicas y normativas alrededor del derecho a decidir sobre el propio cuerpo, retomando planteamientos de movimientos feministas de la segunda ola

[1] M. Pecheny y R. de la Dehesa, "Sexualidades y políticas en América Latina: el matrimonio igualitario en contexto", en M. Aldao y L. Clérico (eds.), *Matrimonio igualitario en la Argentina. Perspectivas sociales, políticas y jurídicas,* Eudeba, Buenos Aires, 2010.

y de las actuales organizaciones en pro de la diversidad sexual, así como también de la epistemología del cuerpo cristalizada por la antropología crítica foucaultiana.

La consigna que identifica al feminismo de la segunda ola en Occidente, "mi cuerpo es mío", exige también su contextualización en la condición social del cuerpo. Al respecto, Judith Butler afirma que en el modo de relación ni el género ni la sexualidad es algo que poseemos, sino una forma de desposesión, de ser para otro, a causa de otro. De ahí que sea importante afirmar que nuestros cuerpos son en un sentido nuestro y que por ello estamos autorizados a reclamar derechos de autonomía, pero también que el cuerpo tiene una dimensión invariablemente visible, al ser parte de la esfera pública como fenómeno social.[2] Esto es algo previo a la formación de mi voluntad, en un mundo de seres físicamente dependientes unos de otros y por ende físicamente vulnerables al otro. La lógica de la territorialización se impone sobre los cuerpos y este control, como señala Rita Segato, no es moral, sino político. Marcas que se inscriben con violencia y que imponen límites precisos ante el florecimiento de las políticas de identidad.[3]

Diferentes, pero interrelacionados, los derechos sexuales y reproductivos, como parte del conjunto de derechos humanos, presentan un contenido ético que inicia con la idea del cuerpo como un elemento integral de la persona, cuya salud y bienestar, incluyendo el placer sexual, son la base necesaria para su participación activa en la vida social. Para superar la crítica al universalismo abstracto y su origen occidental se ha enfatizado en el contexto específico y su carácter relacional. De este modo, igualdad y diversidad se intersectan y se toma la dimensión individual de los derechos que refiere a la libertad y la dimensión social que tiene su expresión en la justicia.[4]

En la mayoría de estas discusiones intervinieron instituciones religiosas y se citaron credos y dogmas en un contexto de debate más amplio acerca de la secularización y la laicidad, en el cual el derecho a creer o no creer, y cuándo, dónde y cómo pueden manifestarse esas creencias, dio lugar a diferentes proselitismos. Se conoce bien la militancia religiosa católica y evangélica en contra del aborto, el matrimonio igualitario y la educación sexual. La literatura que aborda cada una de estas cuestiones es amplia y extensa. Muchos de estos estudios, que tienen como eje la sexualidad, la situación global, regional y local de los derechos sexuales y reproductivos, se vinculan con los obstáculos que plantea el escenario político religioso para cada contexto. En ellos, los

[2] J. Butler, *Vidas precarias. El poder del duelo y la violencia,* Paidós, Buenos Aires, 2006, pp. 50-52.

[3] R. Segato, *Estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos,* Universidad de Quilmes, Bernal, 2003.

[4] S. Correa y R. Petchesky, "Los derechos reproductivos y sexuales: una perspectiva feminista", en J. G. Figueroa (coord.), *Elementos para un análisis ético de la reproducción,* PUEG/ UNAM / Porrúa, México, 2001.

estudios sobre la laicidad y la secularización son herramientas privilegiadas para refrendar los análisis y avalar propuestas que sirvan para fortalecer la autonomía de lo político ante lo religioso. La mayoría de estos trabajos están centrados en habilitar vías para el reconocimiento de derechos sexuales y reproductivos en las políticas públicas, y reflexionan poco sobre la diversidad de interpretaciones que pueden tener en diferentes culturas y grupos sociales. Generalmente esta literatura denuncia del rol retardatario de la Iglesia católica y de muchas Iglesias evangélicas en la democratización de la sexualidad y la equidad de género, sin prestar atención a otros actores religiosos que sí apoyan estas demandas.[5]

Como sostiene Juan Marco Vaggione:

> El vínculo entre las religiones "tradicionales" y el feminismo o el movimiento por la diversidad sexual puede definirse como de "enemigos perfectos", ya que se movilizan defendiendo cosmovisiones opuestas. Sin embargo, existe otro tipo de abordaje que ilumina las múltiples formas en que lo religioso coexiste con una concepción amplia y plural de la sexualidad […]. Reducir lo religioso a una postura heteronormativa y / o patriarcal es simplificar el abanico de posibilidades, ya que el pluralismo existe no sólo entre distintas tradiciones religiosas, sino incluso al interior de las mismas.[6]

Así la teología feminista cristiana y el feminismo islámico vienen no sólo a cuestionar el sentido común respecto a las relaciones entre feminismos y religiones, sino también a visibilizar los diferentes feminismos y luchas en el interior de estos movimientos, las desigualdades y la exclusión de las voces subalternas.[7] Ni el campo religioso ni los feminismos y movimientos de diversidad sexual son homogéneos y unívocos.

Resulta entonces un desafío intelectual analizar qué hace que determinadas creencias religiosas en términos de género y sexualidad sigan teniendo legitimidad y sentido para algunos, mientras que desde la política se vuelve imperioso establecer un sistema laico que respete la libertad de creer y de no creer, sin poner en riesgo la democracia, el bien común y la diversidad como valor. En América Latina, el conflicto en torno a la legalización del aborto ocupa, y con razón, un lugar central en las discusiones sobre dere-

[5] K. Felitti y D. Gutiérrez Martínez, "Envites entre diversidad, sexualidades y creencias", en D. Gutiérrez Martínez y K. Felitti (coords.), *Diversidad, sexualidades y creencias. Cuerpo y derechos en el mundo contemporáneo,* Prometeo/ El Colegio Mexiquense, Buenos Aires, 2015, pp. 9-36.

[6] J. M. Vaggione, "Sexualidad, religión y política en América Latina", trabajo preparado para el Diálogo Latinoamericano sobre Sexualidad y Geopolítica, Sexuality Policy Watch, Río de Janeiro (agosto de 2009), p. 8.

[7] V. Vazquez Laba (comp.), *Feminismos, religiones y sexualidades en mujeres subalternas,* Católicas por el Derecho a Decidir, Córdoba, Argentina, 2012.

chos sexuales y reproductivos, política y religiones. Que una mujer no pueda decidir sobre su propio embarazo es una situación de desigualdad y discriminación que afecta a esa mujer y a todas las demás, pues las coloca en un lugar de dependencia y sujeción, además de poner en riesgo sus vidas. Pero esto no debería minimizar otros derechos que no colisionan ya con dogmas religiosos, sino con otras creencias que definen identidades y lazos de pertenencia, como son los rituales de la menarquia, las formas de atravesar el parto o los significados que determinados grupos asignan a ciertas prácticas sexuales. Todas estas creencias son generalmente deslegitimadas por los sistemas de salud y marginadas de las agendas de reivindicación del activismo feminista y de diversidad sexual etnocéntrica, que remite a una clase media educada.

Por otra parte, no se trata sólo de identificar las distancias entre lo que la gente dice y hace, entre la adherencia a un comportamiento esperado y su ejercicio, sino también de observar los sentidos que se le otorgan a cada acción. De modo contrario, analizar las relaciones entre los discursos religiosos oficiales y las prácticas oficiosas de los creyentes en el campo de las sexualidades, termina por circunscribirse a ámbitos políticos y normativos, más que comprensivos sobre lo simbólico, los sentidos de la acción, la sacralización de éstos y su moldeamiento a partir de la interacción cotidiana. Ciertamente, los análisis muestran una politización de la intimidad y a actores religiosos que se manifiestan públicamente contra los resultados de esta politización. El cruce entre religiones, sexualidad y política invita a pensar los procesos de secularización y laicidad en términos de género y de diversidad, sexual y de las otras, además sugiere que se consideren sus logros y sus deudas, tanto teóricas como políticas. La inclusión de lo espiritual en estos debates surge como una nueva necesidad, no sólo por reconocimiento que se le debe a las creencias indígenas y afroamericanas, sino también por el peso que la cultura de la Nueva Era adquiere entre diferentes grupos sociales en la región, en sintonía con un nuevo espíritu del capitalismo, la exponenciación del individualismo liberal y la lógica de "salvación del alma moderna",[8] con todo lo que ello implica para la vida sexual de las personas.

Véanse también

"Convención Americana de Derechos Humanos", "Laicidad en México", "Laicidad en Argentina", "Secularización".

[8] E. Illouz, *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda,* Capital Intelectual, Buenos Aires, 2010.

Bibliografía

Esquivel, Juan Cruz, y Juan Marco Vaggione, *Permeabilidades activas. Religión, política y sexualidad en la Argentina democrática,* Biblos, Buenos Aires, 2015.

Gutiérrez Martínez, Daniel y Karina Felitti (coords.), *Diversidad, sexualidades y creencias. Cuerpo y derechos en el mundo contemporáneo,* El Colegio Mexiquense / Prometeo, México / Buenos Aires, 2015.

Heilborn, Maria Luiza, Luiz Fernando Dias Duarte, Clarice Peixoto y Myriam Lins de Barros (coords.), *Sexualidade, família e ethos religioso,* Garamond / CEPESC, Río de Janeiro, 2004.

Marcos, Sylvia (ed.), *Religión y género,* Trotta, Madrid, 2012.

Vaggione, Juan Marco (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica,* Católicas por el Derecho a Decidir, Córdoba, Argentina, 2009.

EL DIABLO Y LAS CULTURAS

José Manuel Sánchez Paredes

El diablo en la historia y cultura hispanoamericana

El diablo tiene una larga historia forjada desde los primeros siglos del cristianismo, pues fue parte del sistema de creencias y cosmovisión cristiana occidental a la llegada de los conquistadores a tierras americanas en el siglo XVI. Según Muchembled,[1] el diablo viene con el significado maléfico, terrorífico y amenazante que cultural y religiosamente se le dio hacia finales de la Edad Media en Europa, y se convirtió en un eficaz instrumento de evangelización, conquista y control social y político de las poblaciones indígenas. El diablo fue un intruso en tierras americanas; los sistemas de creencias prehispánicos no tenían ningún ser con las características dadas por el cristianismo.

Los medios de llegada y difusión del diablo fueron diversos: desde la teología, doctrina y pastoral españolas, hasta el arte en pinturas y murales en las Iglesias, así como en las ilustraciones de los materiales usados durante la evangelización.[2] En realidad, todo formó parte del mismo sistema de poder en el que el simbolismo del diablo se volvió uno de los elementos centrales. Pero, además, la tradición oral fue el medio fundamental para su inserción y perpetuación en el corazón de las culturas indígenas y populares en la Nueva España y América andina. Frente al poder político de una cultura escrita, la tradición oral hizo del diablo una expresión simbólica de respuesta indígena y popular a los procesos de transformación religiosa. En efecto, oral y visualmente las culturas indígenas construyeron imágenes y significados del diablo a la medida de sus capacidades y necesidades culturales, en abierta oposición contestataria al dominio europeo, ubicándolo en donde correspondía, según la cosmovisión nativa, y no donde la colonización religiosa lo pretendió. Los catolicismos sincréticos que resultaron de la conquista y posterior evangelización situaron al diablo en un lugar especial dentro de sus respectivas cosmovisiones: lo identificaron con el universo cristiano, pero marcaron la diferencia del resto de seres espirituales nativos. Así, por ejemplo, para los quechuas y aimaras el mundo tiene una tripartición básica: el Hanan Pacha

[1] R. Muchembled, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.

[2] *Cf.* L. Millones, *Después de la muerte. Voces del limbo y el infierno en territorio andino,* Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2010.

o mundo de arriba, el Kai Pacha o mundo de “aquí” —es decir, en el presente— y el Uku Pacha o mundo de abajo. A su vez, los mundos de arriba y de abajo están subdivididos en dos niveles: el nivel más alto en el Hanan Pacha es la morada del Dios cristiano, identificado con Wirakocha, el Dios universal andino, mientras que el extremo inferior del Uku Pacha es la morada exclusiva del diablo.

Cada pueblo indígena tenía una categoría de seres espirituales, así como unas nociones y conceptos para referirse y justificar las conductas y cuestiones morales relativas al bien y el mal. La particular interpretación cristiana occidental de estas nociones de bien y de mal, como radicalmente opuestas, fueron básicamente desconocidas por las culturas prehispánicas y, por tanto, no formaron parte de su visión del mundo y de la vida. Así, los españoles tuvieron que seleccionar entre los seres espirituales nativos al que más se acercara a la noción cristiana del diablo, entendido como encarnación maligna absoluta. La tarea no fue fácil, ya que no encontraron en los lenguajes y vocabularios locales la palabra que refiriera a dicha noción moral. Por eso, dice Millones que “transformar los pretendidos demonios mesoamericanos o andinos a la versión cristiana implicaba que el ser sobrenatural precolombino adquiriese de manera unidimensional la carga del mal” que, en esencia, no tenían.[3] Por ejemplo, entre los araucanos del sur de Chile, a la llegada de los españoles, existían unas clases de “espíritus malévolos” que eran más bien seres mitológicos, pero no tenían poder sobre el destino final de la vida humana.[4] Según los estudios de Marzal,[5] los españoles utilizaron la palabra quechua “Zupay” para referirse al demonio. Inicialmente, “significaba espíritu bueno o malo”, pero el cristianismo lo redujo a “espíritu malo” para asociarlo con el diablo. Este sentido del Zupay persiste aún, pero debe coexistir con otras categorías de seres espirituales malignos, como “los Sok’a, que viven en las cuevas y en las antiguas casas o tumbas, el Ñak’aq (el degollador), el Pureq (espíritu de los muertos), el Pukio (espíritu de los manantiales)”, la Jarjacha (el alma de los incestuosos), entre otros. Algunos como el Muki, un duende que vive en los socavones de las minas, son ambivalentes, es decir pueden ser amistosos y ayudar o provocar el mal y enfermedades e incluso la muerte.[6]

El caso de los mayas zinacantecos[7] es revelador, ya que forma parte de las culturas que decidieron dejar fuera de sus representaciones e imaginario las creencias españolas del diablo y el infierno, de los cuales “no queda sino

[3] L. Millones, *op. cit.*, p. 139.

[4] *Cf.* R. Foerster, *Introducción a la religiosidad Mapuche*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1995.

[5] M. Marzal, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Trotta, Madrid, 2002.

[6] *Cf.* C. Salazar-Soler, *Anthropologie des mineurs des andes. Dans les entrailles de la terre*, L’Harmattan, París, 2002.

[7] *Cf.* M. Marzal, *op. cit*.

una vaga mención". Como en todos los casos meso y sudamericanos, el diablo no es objeto de culto como lo son los santos cristianos y las deidades locales, por ejemplo. Sin embargo, algunos casos hacen la excepción, como el del sincretismo católico brasileño de Bahía en donde la población afrobrasileña, practicante del espiritismo, que llama Exú al demonio, terminó por convertirlo en un "ángel de luz".[8]

Los europeos, pues, convencidos de la existencia del diablo convirtieron en "terribles demonios", sucedáneos del maligno, a los dioses indígenas.[9] Así, el franciscano fray Bernardino de Sahagún sentenció en México, apoyándose en la Biblia, que "todos los dioses de los gentiles son demonios" y, por tanto, el culto dado a dichas deidades fue interpretado como idolatría. En buena medida, la tarea de evangelización indígena hizo del diablo uno de sus símbolos centrales, focalizó en él la concepción cristiana del mal, el pecado, la condenación y la muerte, y la asoció a la categoría complementaria constituida por la idea del infierno y la condenación eterna. En general, tanto españoles como intelectuales indígenas y mestizos compartieron esas imágenes del diablo y contribuyeron a su consolidación. Garcilaso de la Vega, en sus *Comentarios Reales,* se refiere al culto a Pachacamac y otras deidades como "embustes" del demonio y "cosas diabólicas".[10] Pablo José de Arriaga, el famoso extirpador de idolatrías,[11] se refirió a los sacerdotes de las deidades indígenas como "ministros del demonio" y planificó toda una estrategia evangelizadora con los indios basada en la convicción de que el diablo se resistiría tenazmente a ser "extirpado" por lo que debía ejercerse la violencia. La misma imposición violenta del diablo en el universo de creencias indígenas ocurrió en México y quedó atestiguada, entre otros hechos, por los "lamentables y sangrientos" autos de fe organizados en 1562 por el dominico Diego de Landa en Yucatán.[12]

El diablo en el arte y el folclor popular

Si bien el arte europeo fue una de las estrategias españolas para la difusión del diablo en la América indígena, con el tiempo ese arte se hizo mestizo y criollo y, además, las mismas sociedades nativas hicieron su propia interpretación estética de esta creencia. El diablo trajo consigo desde Europa una

[8] *Cf. ibid.*, pp. 434 y ss.

[9] *Cf.* A. López, y L. Millones (eds.), *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, Lima, 2013.

[10] *Cf. ibid.*, pp. 63.

[11] (*cf.* P. J. Arriaga, "Extirpacion de la idolatría del Piru", en *Biblioteca peruana de autores españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días (continuación), Tomo* CCIX*, Crónicas peruanas de interés indígena,* Madrid, 1602.

[12] *Cf.* F. Báez-Jorge, "El diablo en el imaginario colonial (el catolicismo barroco y la satanización de los dioses mesoamericanos)", en A. López, y L. Millones (eds.), *op. cit.*

configuración estética forjada en la pintura e iconografía barroca cristiana, que viabilizó eficazmente la cristianización indígena. Pero no sólo en el arte pictórico se introdujo al diablo en la cultura hispanoamericana; en toda América, las celebraciones en que se representa al diablo son tradicionales y forman parte del folclor y calendarios festivos religiosos o seculares anuales; es decir, están culturalmente estructuradas. Los pueblos indígenas, al ser muy festivos, incorporaron al diablo en sus danzas, fiestas, carnavales y celebraciones diversas e hicieron de éstas una forma de resistencia simbólica ante el poder colonial, en unos casos para expresar en forma satírica y burlesca una asociación entre el diablo y las figuras del poder político, económico y religioso, y en otros casos para representar episodios míticos relacionados con la conquista, en los que se confrontan las demonizadas deidades prehispánicas con las cristianas. Prácticamente no hay región tanto en Mesoamérica como en Sudamérica en donde no haya un folclor construido sobre la imagen del diablo. Al respecto, Maffesoli[13] enumera algunos casos ilustrativos del papel dado al diablo en la cultura festiva popular e indígena hispanoamericana: la "Danza de los diablos" en el municipio de Santa María Huazolotitlán, zona de María Chicometepec en Oaxaca; las danzas "diablos de Cajititlán" en Jalisco; las danzas de "los Tatachines" y de los "Tastones", ambas también de Jalisco y representativas de la persistencia y resistencia cultural de los antiguos mitos y cultos prehispánicos. En tanto, en estas celebraciones se realizan confrontaciones simbólicas entre representaciones de los distintos grupos de poder dentro de las estructuras sociales, algunos de los cuales son encarnados por el diablo del catolicismo, y otros por los dioses prehispánicos; Maffesoli interpreta estas representaciones dancísticas como la expresión simbólica de "la perenne existencia del conflicto y la tensión que yacen de manera permanente en la conformación de las culturas".[14] O sea, estaríamos ante elementos culturales cuya persistencia y racionalidad van más allá de lo meramente estético y folclórico para situarse en el ámbito de la representación, estructuración y reproducción de la dinámica social. Es decir, su valor sería cultural, religioso y fundamentalmente social. En los pueblos sudamericanos también encontramos la misma asociación entre diablo, danzas y expresión simbólica de cosmovisiones, aunque con un elemento étnico históricamente importante en la formación de las culturas populares latinoamericanas: las poblaciones negras y sus culturas. Perú, Bolivia, Venezuela, Panamá, Colombia, entre otros países, tienen grupos y culturas negras, descendientes de los antiguos esclavos, como parte de su estructura étnica y popular. La figura del diablo en las danzas y celebraciones tradicionales de

[13] M. Maffesoli, *La tajada del diablo. Compendio de subversión posmoderna*, Siglo XXI, México, 2005.

[14] *Ibid.,* p. 10.

estos países expresa, como bien señala Maffesoli,[15] "la integración histórica que siempre ha existido en América Latina a través de las configuraciones culturales". Esto quiere decir que cada grupo aporta elementos sociales para construir un "núcleo cultural" común: "indígenas, morenos, libres y esclavos… han podido conformar un estar-juntos antropológico en las fiestas, en los rituales, en las… fiestas religiosas". Juntos, en las festividades rituales con el diablo, logran expresar de manera simbólica el conflicto histórico que marcó su relación con los sistemas de poder, situándose transitoria y simbólicamente por encima de él, asociándolo con las categorías morales del mal. Las confrontaciones rituales en las que interviene el diablo expresan así la confrontación entre el bien y el mal de la que surge una concepción moral de la realidad social vivida. Tal es el sentido de las diabladas de Puno y Bolivia, las danzas Son de los diablos de los grupos negros peruanos, entre otros.

En los tiempos actuales, como consecuencia del desarrollo de la industria del turismo, encontramos a un diablo más global e internacional, tal como está sucediendo con las diabladas puneñas que empiezan a formar parte del carnaval de Río de Janeiro en Brasil. En Lima, la capital peruana, se multiplican los restaurantes y centros de bailes turísticos que tienen como elementos principales de atracción las manifestaciones folclóricas en torno al diablo. Asimismo, muchos de los elementos simbólicos relativos al diablo que son parte del folclor popular forman parte de los llamados patrimonios culturales "materiales" e "inmateriales" de las naciones latinoamericanas. Las Danzas de las Tijeras, en las que el danzak o danzante se cree poseído por fuerzas diabólicas; y las diabladas del altiplano peruano boliviano forman parte de ese nuevo modo de existencia y representación cultural que tiene en la actualidad el diablo. Las complejas como bellas mascaras de las diabladas, entre otros elementos similares, son reproducidas artesanalmente para la industria del turismo y al mismo tiempo constituyen, en parte, una nueva y diferente forma de relación simbólica de los sectores populares con los grupos de poder en el contexto del capitalismo moderno.[16]

El diablo y el cristianismo evangélico latinoamericano

En toda América Latina, las nociones, imágenes, representaciones, significados culturales y religiosos e implicancias sociológicas del diablo experimen-

[15] *Ibid.*, p. 11.

[16] *Cf.* N. García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad,* Grijalbo, México, 1990. Aquí el autor interpreta la condición social popular como de exclusión, en la que "los artesanos no llegan a ser artistas… 'legítimos'…". En el tema que analizamos, los artesanos reproducen las imágenes icónicas del diablo y contribuyen a la reproducción de su simbolismo, pero, además, contribuyen a hacer del diablo un producto cultural que escapa de su control social, pues se convierte en un objeto de consumo capitalista (p. 191).

tan profundas transformaciones por los cambios producidos en el campo religioso latinoamericano desde mediados del siglo XX. Uno de los cambios más importantes producidos es la difusión, crecimiento y expansión del cristianismo evangélico, particularmente de los movimientos pentecostales, tanto en sectores populares urbanos como en sectores rurales, campesinos y nativos amazónicos. Hasta la propia Iglesia católica ha empezado a vivir estos cambios en la forma de los movimientos de renovación carismática. Una de las principales consecuencias de estos cambios es la revitalización de la creencia en el diablo; el evangelismo y el pentecostalismo lo han hecho retornar investido de nuevos poderes y potenciando los que ya tenía. Mientras que en el catolicismo la creencia en el diablo persiste, pero sin contribuir significativamente al modelamiento de las conductas de los católicos, en el caso del evangelismo y pentecostalismo la creencia en el diablo es uno de los principales símbolos de control y regulación moral y social de las conductas del cristiano. El diablo del actual evangelismo y pentecostalismo recuerda la imagen del diablo transmitido durante la colonia, en el sentido de su cotidianidad. Su presencia, acción y representación son tan cotidianas en la vida de los cristianos que deben organizarla rodeándola de rituales y acciones destinados a mantenerse alejados de su influjo. Es un diablo que posee a las personas y se transforma en diversas figuras para engañarlas. Ciudades enteras, barrios, calles y casas están expuestas a ser tomadas por las huestes malignas de Satanás, por lo que deben ser permanentemente exorcizadas en la llamada “Guerra espiritual”. Para los pentecostales, la historia actúa como una especie de medio conductor del diablo y sus influjos. Las condiciones de pobreza, violencia y demás males sociales son consecuencia de la transmisión de “maldiciones” diabólicas de las antiguas poblaciones pre y poshispánicas a las actuales poblaciones descendientes.

La creencia evangélica y pentecostal en el diablo está aún poco estudiada científicamente, a pesar de que, como se puede apreciar, urge su desarrollo debido a que la mayor parte de las actuales poblaciones pobres, urbanas y rurales son las que constituyen el campo de su crecimiento. Existen elementos para asociar estas creencias con las estructuras sociales y mecanismos de control social de las conductas de estas poblaciones, así como con las transformaciones radicales de sus tradiciones culturales ancestrales. Esto último es particularmente dramático por el proceso de asociación e identificación que las poblaciones campesinas hacen de sus antiguas deidades prehispánicas con el demonio y de sus rituales tradicionales con la práctica de la hechicería e idolatría. Es decir, la demonización de sus propias culturas por parte de los propios campesinos convertidos al pentecostalismo.

Véanse también

"Guerra espiritual", "Neopentecostalismo", "Criminalidad y santos", "Santa Muerte".

Bibliografía

Baez-Jorge, F., *Los disfraces del diablo (ensayo sobre la reinterpretación de la nocion cristiana del mal en Mesoamérica),* Universidad Veracruzana, Xalapa, 2003.

Barrera, P., "O demonio e o protestantismo no mundo em desencantamento", *Estudos de Religiao,* año XXI, núm. 33 (2007), pp. 42-58.

Cantón, M., "Simbólica y política del diablo pentecostal", *Revista Cultura y Religión,* vol. 3 (2009), pp. 84-98.

García Canclini, N., *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad,* Grijalbo, México, 1990.

Pino, F. del (ed.), *Demonio, religión y sociedad entre España y América,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2002.

DIVERSIDAD RELIGIOSA

René de la Torre

Hasta hace algunos años, América Latina solía aparecer en los atlas de religiones mundiales como un territorio católico. No obstante, diferentes estudiosos del fenómeno religioso han señalado que tras esa fachada de unidad católica, existen expresiones múltiples presentes en una religiosidad sincrética, comúnmente llamada religiosidad popular.[1]

En la década de 1990, diferentes sociólogos dieron cuenta de que una de las transformaciones culturales más impactantes que experimenta América Latina es el cambio de una sociedad católica a una sociedad tendiente a la diversidad religiosa,[2] en específico hacia una sociedad protestante,[3] y particularmente a la tercera ola del protestantismo, reconocida como la ola pentecostal.[4] La tendencia al cambio religioso, enmarcado en una sociedad hegemónica y en su mayoría católica se ha hecho presente en todo el continente, aunque con diferencias e intensidades de cambio notorios entre distintos países. Si antes el catolicismo era un elemento de unidad cultural y una particularidad de su identidad histórica, en el presente se experimenta un campo religioso en recomposición que está desregulando la hegemonía y el estatus monopólico del catolicismo.[5]

El resultado más reciente de la encuesta de Pew Research Center[6] constata que el cambio religioso está generando diferencias intercontinentales,

[1] Véase P. Sanchis, "Pra não dizer que não falei de sincretismo", *Comunicações do ISER,* núm. 45 (1994), pp. 4-11. Y también C. Parker, "Pluralismo religioso, educación y ciudadanía", *Estado & Sociedade,* vol. 23, núm. 2 (2008), pp. 281-354.

[2] P. Berryman, "Is Latin America Turning Pluralist? Recent Writings on Religion", *Latin American Research Review,* núm. 30 (1995), pp. 107-122.

[3] D. Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?,* University of California Press, Berkeley, 1990.

[4] D. Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America,* Blackwell, Oxford (RU) y Cambridge (MA), 1990.

[5] J.-P. Bastian, "Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano…", en O. Odgers (ed.), *Pluralización religiosa de América Latina,* El Colegio de la Frontera Norte / CIESAS, México, 2011.

[6] Tiene como base más de 30 000 encuestas cara a cara, realizadas ente octubre de 2013 y febrero de 2014, en español, portugués y guaraní. La encuesta se llevó a cabo como parte del proyecto Pew-Templeton Global Religious Futures, que analiza el cambio religioso y su impacto en las sociedades de todo el mundo. Información disponible en Pew Research Center 2014, <file:///C:/Users/Renee/Downloads/pew-research-center-Religion-in-Latin-America-Overview-Spanish-translation-for-publication-11-12-1.pdf>.

donde se pueden apreciar los siguientes grupos por porcentajes de población católica:

1. Predominio católico: liderado por Paraguay 89, seguido por México 81, Colombia 79, Ecuador 79, Bolivia 77, Perú 76, Venezuela 73, Argentina 71 y Panamá 70.
2. Con mayoría católica: Chile 64, Costa Rica 62, Brasil 61, República Dominicana 57, Puerto Rico 56 e hispanos en los Estados Unidos 55.
3. Mitad católica: El Salvador; Guatemala y Nicaragua.
4. Menos de la mitad católica: Honduras 46 y Uruguay 42. Con una composición contrastante entre estos dos países: en Honduras 46% son evangélicos; mientras que en Uruguay 37% corresponde a sin afiliación religiosa.

Estos datos destacan que los países con mayores porcentajes de evangélicos se ubican en Centroamérica. Brasil es el país con más población católica en el mundo que en los últimos años ha mostrado mayor velocidad en el cambio religioso. Y en los países que correspondían a naciones católicas (Chile, Colombia, Ecuador y Perú), según el modelo de relaciones Estado-Iglesia de Alonso,[7] hoy una sexta parte de su población es evangélica. Este nuevo panorama ha introducido distintos problemas en la investigación del fenómeno religioso.

El cambio religioso es notable, en primera instancia, en una disminución porcentual de adeptos al catolicismo y un impresionante crecimiento de confesiones evangélicas de tipo pentecostal. Jean-Pierre Bastian[8] reconoció en el pentecostalismo latinoamericano una expresión autónoma de la religiosidad popular, contrariamente a la sospecha de que eran parte de una estrategia imperialista del difusionismo ideológico de Norteamérica. Por su parte, Martin[9] señaló que el pentecostalismo era la tercera ola del protestantismo originado en Norteamérica, cuyo desarrollo no se debía a una mera imposición imperialista, sino a su asimilación desde la religiosidad popular, generando una comunidad moral diferente al sentido liberal e individualista propio del protestantismo clásico. Distintos investigadores latinoamericanos atestiguaron la convergencia entre los mesianismos étnicospopulares (soportes de ideas arraigadas y a menudo reprimidas),[10] y los movimientos evangélicos; documentaron la emergencia de mesianismos evangélicos cargados de ideo-

[7] A. Alonso, "Exclusión y diálogo en la confrontación de hegemonías. Notas sobre la relocalización de influencias en el campo religioso latinoamericano", en A. Alonso (ed.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo,* CLACSO, Buenos Aires, 2008.

[8] J.-P. Bastian, *La mutuación religiosa de América Latina…, op. cit*.

[9] D. Martin, *op. cit.*

[10] R. Da Matta, "El mesianismo en Brasil. Notas de un antropólogo social" [conferencia], 1962, <http://www.url.edu.gt/PortalURL/Archivos/49/Archivos/17BID.pdf>.

logías nacionalistas (como es el caso mexicano de la Iglesia pentecostal "La Luz del Mundo")[11] o como continuidad de religiones autóctonas, tal fue el caso de la Iglesia cruzada católica apostólica evangélica en Brasil, que fue también difundida en la selva peruana; y los adeptos a la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal en la sierra de Arequipa en Perú que se autodenominaron descendientes de los israelitas.[12] Carlos Garma destacó que la etnización de misiones evangélicas con liderazgos indígenas constituyó una fuente de resistencia al poder caciquil local, y aportó formas alternativas de organización política.[13]

Estrategias para medir el cambio religioso

¿Cómo clasificar la diversidad creyente que tiene lugar en América Latina? La tendencia general apunta a un decrecimiento de católicos, aunado a un incremento de adscripciones evangélicas y pentecostales, y un aumento sostenido de quienes se declaran sin religión. Sólo Brasil y México cuentan con censos para medir el cambio religioso a escala nacional. En México, un equipo de investigadores ha colaborado para enriquecer el catálogo del clasificador censal y visibilizar la diversidad que compone el espectro de los no católicos, además, han realizado un trabajo riguroso para dar cuenta de la composición demográfica del fenómeno y su análisis territorial mediante un acuciosa cartografía.[14]

En Brasil, donde un buen porcentaje de católicos practica candomblé, umbanda, espiritismos, Santo Daime y otras fuentes de religiosidad popular, han rediseñando la cédula censal para que permita atender las recomposiciones entre la adscripción y las prácticas y creencias.[15] Así se confirma que el universo de las creencias religiosas es más diverso y menos regulado por las instituciones.[16] No obstante dichos esfuerzos, subsiste la dificultad para

[11] R. de la Torre, *Los hijos de La Luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo,* Universidad de Guadalajara / ITESO / CIESAS [2ª ed. corregida y con nueva introducción], Guadalajara, 2000.

[12] M. Marzal, "Categorías y números en la religión del Perú hoy", en M. Marzal, C. Romero y J. Sánchez (eds.), *La religión en el Perú al filo del milenio,* Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2002.

[13] C. Garma Navarro, *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México,* Universidad Autónoma Metropolitana / Plaza y Valdés, México, 2004.

[14] R. de la Torre y C. Gutiérrez Zúñiga, *Atlas de la diversidad religiosa en México,* CIESAS, México, 2007; y A. Hernández y C. Rivera (eds.), *Regiones y religiones en México. Estudios de transformación sociorreligiosa,* El Colegio de la Frontera Norte / CIESAS, México, 2009.

[15] L. Negrao, "Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporáneo", *Estado & Sociedade,* vol. 23, núm. 2 (2008), pp. 261-280.

[16] F. Texeira y R. Menezes (eds.), *Religioes em movimiento. O censo de 2010,* Vozes, São Paulo, 2013.

observar el flujo religioso. En el censo del 2000 implementaron una segunda pregunta que diera cuenta de las religiosidades múltiples, considerando que las religiones afrobrasileñas no necesariamente apelan a pertenencias exclusivas. Para 2010, Mafra proponía sustituir la metáfora del mapa de las religiones, que ofrece una topografía unidimensional, por un holograma, con unidades en constante movimiento.[17]

Argentina no cuenta con la variable religión en los censos de población, pero un equipo de sociólogos realizó diversos estudios donde inicialmente clasificó y dio cuenta de la diversidad de asociaciones religiosas mediante un censo en la ciudad de Buenos Aires[18] y, posteriormente, llevó a cabo una encuesta que mostró que la identidad católica no es sinónimo de la identidad argentina, incluso constataron las formas nómadas que está adoptando la creencia cada vez más apartada de los cánones institucionales.[19]

Como advierten Alejandro Frigerio y Wynarczyk,[20] la diversidad religiosa no ha impactado en una auténtica cultura de la pluralidad, que debería implicar el apoyo al valor moral y político de ampliar la aceptación pública de las religiones.[21] En la mayoría de los países de América Latina, el campo religioso no funciona bajo las leyes de un mercado abierto, debido al trato preferencial que se le otorga a la Iglesia católica, y a la constante estigmatización de las minorías religiosas (evangélica, cultos populares, cosmovisiones indígenas y de origen afro). Un estudio en Colombia, basado en una encuesta nacional con pastores y líderes de Iglesias evangélicas y pentecostales, no sólo buscó entender si la diversidad garantiza un mercado abierto, sino que se preguntó si genera valores plurales. La conclusión que ofrece es que: "No constituye el tránsito hacia un nuevo sistema de valores ni hacia una nueva estructura social. Por el contrario, la migración de fieles hacia los nuevos movimientos religiosos ha sido posible gracias a la existencia de un núcleo de valores, creencias y prácticas comunes".[22]

[17] C. Mafra, "Números e narrativas", *Debates do Ner,* núm. 24 (2013), pp. 13-25, recuperado de <http://seer.ufrgs.br/debatesdoner>.

[18] F. Forni, F. Malimaci y L. A. Cárdenas, *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires,* t. I y II, Biblos, Buenos Aires, 2003; y A. L. Suárez (ed.), *Creer en las villas. Prácticas religiosas en los barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires,* Biblos, Buenos Aires, 2015.

[19] F. Mallimaci, "De la Argentina católica a la Argentina diversa. De los catolicismos a la diversidad religiosa", en O. Odgers (ed.), *Pluralización religiosa de América Latina,* El Colegio de la Frontera Norte / CIESAS, México, 2011, pp. 75-130; y F. Mallimaci (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina,* Biblos, Buenos Aires, 2014.

[20] A. Frigerio y H. Wynarczyk, "Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos", *Sociedade e Estado,* vol. 23, núm. 2 (2008), pp. 227-260.

[21] J. A. Beckford, "The Vagaries of Religious Pluralism", en *Social Theory and Religion,* Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 73-102.

[22] W. M. Beltrán, *Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia,* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2013.

El estudio de las identificaciones religiosas en América Latina

Otra modalidad reciente del cambio religioso ha sido la tendencia a la subjetivación y a la desinstitucionalización religiosa, que se hace patente en la distancia entre creencias y prácticas, y en las adhesiones a religiones o asociaciones religiosas. Esta tendencia puede ocurrir de manera transversal a las categorías censales como sin religión. Jean-Pierre Bastian afirma que se experimenta una tendencia hacia la desregulación del campo católico, disputada por "[…] tres polos principales del campo religioso (mágico-religioso, burocrático y carismático) abren el espacio de una competencia que se alimenta también de la circulación transnacional de las creencias y de las prácticas".[23]

En Santiago de Chile, Cristián Parker realizó encuestas que abordan las recomposiciones de las creencias. Sus estudios aportaron la categoría de "creyentes a mi manera" útil para caracterizar la religiosidad chilena como "una cultura posmoderna [que] ha garantizado la renovación de valores antiguos en las nuevas condiciones […]".[24] Esta tendencia a mostrar que la identificación religiosa rebasa la identidad confesional ha sido objeto de encuestas en distintos países. En México, los estudios realizados desde 1996 han demostrado que las creencias y las prácticas no se corresponden con las pertenencias a una Iglesia (véanse los estudios realizados en la ciudad de Guadalajara: Fortuny,[25] De la Torre y Gutiérrez Zúñiga;[26] y un comparativo de tres localidades urbanas en De la Torre *et al.*).[27] Derivado de esto, un estudio comparativo de tres encuestas en Guadalajara, Aguascalientes y la colonia Ajusco en la Ciudad de México destacó que "la religiosidad popular, debido a su capacidad sincrética, aloja distintas tradiciones y es dinámica en la hibridación constante entre tradición con raíces indígenas, coloniales y de mundo campesino; y versiones de espiritualidades alternativas, comúnmente conocidas bajo el sello de la Nueva Era o *New Age* o de mercantilizaciones neoesotéricas".[28]

[23] J.-P. Bastian, "Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinamericano…", en O. Odgers (ed.), *Pluralización religiosa de América Latina,* El Colegio de la Frontera Norte / CIESAS, México, 2011, pp. 29-38.

[24] C. Parker, "Pluralismo religioso, educación y ciudadanía", *op. cit*.

[25] P. Fortuny (ed.), *Creyentes y creencias en Guadalajara,* CIESAS / INAH, México, 1999.

[26] R. de la Torre y C. Gutiérrez Zúñiga, "Creencias prácticas y valores. Un seguimiento longitudinal en Guadalajara, 1996-2006", en O. Odgers (ed.), *Pluralización religiosa de América Latina,* El Colegio de la Frontera Norte / CIESAS, México, 2011, pp. 39-72.

[27] R. de la Torre *et al.*, *Creer y practicar en México: comparación de tres encuestas sobre religiosidad,* Universidad de Aguascalientes / CIESAS / El Colegio de Jalisco, Aguascalientes, 2014.

[28] *Idem.*

En Argentina, la encuesta diseñada y aplicada por el equipo del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL) confirmó que el panorama religioso se corresponde con: "una cultura cristiana disponible y flotante para múltiples recomposiciones y memorias. No estamos frente a un proceso de descristianización sino de toma de distancia institucional".[29] Por su parte, en Brasil un estudio implementado en la ciudad de São Paulo arrojó que 38% son religiosos mutantes o no exclusivos. Entre las duplicidades encontradas destacan los católicos-espiritualistas y católicos-afrobrasileños, pero, sorprendentemente, también aparecen los católicos-protestantes, los católicosorientales, los católicos-esotéricos.[30] En conjunto, estos estudios demuestran que la religión no es un dato estático, heredado ni coercitivo, sino una actitud activa, basada en la búsqueda constante en que el individuo selecciona creencias y prácticas que le ofrecen sentido.

Véanse también

"Mercado libre de la fe", "Secularización", "Población sin religión", "Protestantismo".

Bibliografía

Bastian, J.-P., *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica,* Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
Mallimaci, F. (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina,* Biblos, Buenos Aires, 2014.
Parker, C., "Pluralismo religioso, educación y ciudadanía", *Estado & Sociedade,* vol. 23, núm. 2 (2008), pp. 281-354.
Pew Research Center, 2014, recuperado de <file:///C:/Users/Renee/Downloads/pew-research-center-Religion-in-Latin-America-Overview-Spanish-translation-for-publication-11-12-1.pdf>.
Pew Research Center, "Religious Commitment and Practice", *Religion in Latin America,* Washington, 2014.
Texeira, F., y R. Menezes (coords.), *Religioes em movimiento. O censo de 2010,* Vozes, São Paulo, 2013.
Torre, R. de la, y C. Gutiérrez Zúñiga (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México,* CIESAS, México, 2007.

[29] F. Mallimaci, "De la Argentina católica a la Argentina diversa...", *op. cit*.
[30] L. Negrao, "Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporáneo", *Estado & Sociedade,* vol. 23, núm. 2 (2008), pp. 261-280.

E

ESPIRITISMO (BRASIL)[1]

EMERSON GIUMBELLI

El término espiritismo designa un conjunto de doctrinas, prácticas y colectivos que se refieren a las obras del pedagogo francés Allan Kardec (1804-1869) e inician con el *Libro de los espíritus* (1857). Aunque pudiera vincularse al espiritualismo, se distingue de éste porque abarca sólo una de las modalidades de creencia en “espíritus” y de contactos con éstos. Integra el campo más amplio de movimientos espiritualistas del siglo XIX, campo en el cual también se originó la teosofía y se renovó el ocultismo. Incluso dialoga con concepciones filosóficas y científicas acerca de la relación entre lo físico y lo moral, en oposición a los entendimientos materialistas. Como tal, representa una elaboración específica de nociones y prácticas asociadas a la comunicación espiritual (mediumnidad) y diseminadas por América del Norte y Europa desde 1850.

Las ideas de Kardec motivaron en Francia la formación de asociaciones en vista de su práctica y propagación. Se han señalado cinco libros como los más importantes para la definición del espiritismo: *El libro de los espíritus* (1857), *El libro de los médiums* (1861), *El evangelio según el espiritismo* (1864), *El cielo y el infierno* (1865) y *La génesis* (1868). También se creó la *Revue Spirite*. De acuerdo con las ideas contenidas en esas publicaciones, la noción de “espíritu” adquiere dos sentidos. Primero, designa un fundamento ontológico, origen de toda la realidad; segundo, es el sustrato de la persona humana: cada “espíritu” trazaría una trayectoria evolutiva que pasa por diversas “encarnaciones”, durante las cuales se afirman tanto la individualidad de cada “espíritu”, libre para actuar según sus decisiones, como el carácter justo de Dios, que a través de leyes inmutables recompensa o castiga de acuerdo con un criterio moral que explica las desigualdades encontradas en el mundo. Es decir, se trata del principio de la “evolución” que organiza la relación entre “espíritus”, “encarnados” o “desencarnados”.

El pensamiento de Allan Kardec también alcanzó rápidamente otros países, incluyendo los de América Latina. Todavía en el siglo XIX comenzaron a formarse grupos que tradujeron sus obras y lograron un gran impacto social en Cuba, Puerto Rico, Argentina, Colombia, Venezuela y México. Brasil fue

[1] Traducción de Marilene Marques de Oliveira.

el país donde dicho impacto fue mayor y más duradero. En 1946 se creó una Confederación Espiritista Panamericana —que sigue existiendo—, misma que contó con la adhesión, sobre todo, de instituciones argentinas. El Consejo Espiritista Internacional, creado en 1992, posee representantes de varias instituciones de países latinoamericanos, incluida la Federación Espiritista Brasileña, que ejerce allí un importante papel.

Características sociales

De acuerdo con el censo de población de 2010, en Brasil existen 3.8 millones de adeptos al espiritismo. Esto fundamenta la afirmación de que Brasil es "el mayor país espiritista del mundo". Ese número, sin embargo, representa alrededor de 2% de la población nacional; de ahí la necesidad de buscar otros indicadores de la presencia social del espiritismo. En cuanto a su universo institucional, hay tantos templos espiritistas como templos católicos en muchas ciudades brasileñas. La producción cultural comprende libros de varios géneros, editoriales, telenovelas, obras de teatro y, más recientemente, películas con temática espiritista. Existen personalidades, sobre todo Francisco Cândido Xavier, cuya repercusión siempre sobrepasó las fronteras del espiritismo y remitió a otras figuras, médiums como él, que conquistaron también algún renombre en menor escala.

Esas características imponen la necesidad de situar los datos obtenidos en censos poblacionales, ya que estos tienden a sobreestimar las identificaciones frente a otras dimensiones de la presencia religiosa. En los censos brasileños, la categoría espiritismo no apareció hasta 1940. Con todo, su inclusión se hizo de acuerdo con una lógica que no comprende los vínculos que las personas pueden tener con el espiritismo independientemente de su identificación como adeptos. De ahí la necesidad de agregar otros indicadores para percibir mejor la presencia social del espiritismo. La misma observación se aplica a las religiones afrobrasileñas como el candomblé y la umbanda. Éstas, además, no se reconocieron como categorías en los censos oficiales hasta 1970.

Consideradas sus limitaciones, los datos del censo permiten que hagamos otras comprobaciones. Así, podemos destacar un perfil peculiar de los adeptos del espiritismo: comparados con los de las demás religiones, habitan más a menudo en zonas urbanas y congregan a más personas blancas con alto nivel de escolarización y que se dedican a ocupaciones bien remuneradas. Ese perfil ayuda a explicar algunas de las características de su universo institucional y cultural. Entre ellas, la fuerte relación con los soportes escritos y el énfasis en el "estudio". Por otro lado, puede conducir a una visión equivocada de que el espiritismo es sólo una "religión de la clase media". Sus actividades alcanzan a un público bastante diversificado y parte de ellas se

realiza en regiones y lugares donde viven grupos cuyo perfil es muy distinto de aquel que se observa en el censo. La invisibilidad de esa dimensión tiene que ver con el hecho de que hay muchas personas —en volumen que ciertamente multiplica varias veces el número de adeptos declarados— que circulan en la esfera cultural e institucional del espiritismo, pero no asumen la identidad correspondiente.

Universo institucional y prácticas terapéuticas

La institución que más identifica al espiritismo es el "centro espiritista". La magnitud del grupo que abriga puede variar bastante, así como su grado de formalización. Además, la forma predominante del centro espiritista es la casa, es decir, no posee una arquitectura propia. La identificación es en general discreta, no parece un "templo". En los centros espiritistas ocurre una serie de prácticas, algunas abiertas, otras privadas. Los interesados que se aproximen serán dirigidos, de acuerdo con sus necesidades e intereses, hacia un cierto conjunto de actividades.

Entre esas actividades, algunas se destinan al "estudio de la doctrina" con base en las obras de Kardec y otros autores espiritistas. Otras actividades dependen de la intervención de médiums, personas responsables de canalizar hacia el mundo visible las fuerzas que parten de espíritus desencarnados. Esas fuerzas pueden movilizarse para provocar efectos benéficos como la producción de bienestar. Por esa razón, a los centros espiritistas asisten personas que buscan curas para enfermedades o algún beneficio espiritual. La más común de esas prácticas es el "pase", que consiste en la imposición de manos por parte de los médiums, que de esa forma canalizan energías del mundo espiritual hacia las personas necesitadas. La existencia de prácticas terapéuticas vinculadas con el espiritismo es causa de tensiones con los ordenamientos que confieren a la medicina académica un estatuto oficial. En el pasado, esa tensión se tradujo en episodios de persecución por parte de agentes estatales. En la actualidad, raramente se producen confrontaciones entre espiritismo y medicina.

Para el espiritismo, tanto las prácticas terapéuticas como los pases son consideradas generalmente un ejercicio de la caridad, misma que se considera una señal de evolución, por esa razón, ésta motiva muchas de las actividades que pueden encontrarse en centros espiritistas. Algunas pueden clasificarse como "espirituales", tal es el caso de las prácticas terapéuticas; otras se caracterizan como "materiales", por ejemplo, la distribución de alimentos a personas necesitadas. Dichas actividades pueden asumir tanta importancia que llevan a mantener instituciones específicas, que en Brasil se denominan "obras sociales", orientadas hacia los ancianos, niños, adolescentes, personas enfermas, entre otros. Algunas de esas instituciones pueden tener una

presencia social significativa e incluso recibir recursos del Estado por los servicios que prestan a la población.

El conjunto de actividades de los centros y de las personas involucradas en sus dinámicas forma lo que se llama en Brasil “movimiento espiritista”. Con el objetivo de orientar doctrinariamente y fortalecer institucionalmente ese conjunto, existen las “federaciones” en varios ámbitos. La Federación Espiritista Brasileña (FEB) es la única entidad federativa importante a nivel nacional, que, además, se destaca como una de las principales instituciones en el país, fue creada en 1884 y actualmente realiza actividades y posee una editorial que publica una enorme cantidad de libros espiritistas. La Feb también reúne otras federaciones de ámbito estatal que están representadas en su estructura organizativa.

Con todo, nada obliga a ningún centro espiritista a afiliarse a una federación. Además de eso, en el ámbito estatal pueden existir federaciones concurrentes. Ambas características están relacionadas con la autonomía de los centros espiritistas que, a su vez, está basada en su autosuficiencia. Es decir, cada centro dispone, en teoría, de todas las condiciones para existir y funcionar. Cada uno debe tener su propio cuerpo de médiums y su propio guía espiritual. Aunque, por otro lado, eso no reduce la importancia de las federaciones, que fungen como los principales representantes del espiritismo ante la sociedad en general.

Formación del campo religioso

El espiritismo de inspiración kardeciana reivindica una pertenencia al cristianismo. La importancia conferida a los evangelios y a la caridad como principio moral sustenta tal reivindicación, poco reconocida entre otras instituciones cristianas. Por otro lado, no es raro que personas e instituciones relacionadas con el universo afrobrasileño se identifiquen como “espiritistas”. De hecho, entre el espiritismo y las religiones afrobrasileñas puede haber ciertas aproximaciones, señaladas por la existencia de concepciones (intervención espiritual) y prácticas (mediumnidad) compartidas. En general, las federaciones espiritistas combaten esa extensión de sentido al espiritismo y procuran trazar fronteras que recorten un universo más específico.

Entonces, se puede afirmar que, como movimiento religioso específico, el espiritismo moviliza un conjunto considerable de instituciones, adeptos y practicantes. Como referencia difusa, el espiritismo constituye una fuente para una serie de elaboraciones doctrinarias y rituales, que cubren desde la umbanda hasta innumerables prácticas y propuestas asociadas a la Nueva Era. Si a eso se le añade la existencia de muchas variantes doctrinarias y rituales, incluso si se aprecian las referencias y vocabularios dominantes, el espiritismo se transforma en un campo necesariamente diversificado y en permanente mutación. Por último, recordemos que esas referencias y voca-

bularios no están confinados, esto permite afirmar que el espiritismo constituye una fuente sin la consideración de la cual no entenderíamos muchas de las características de la religiosidad de Brasil, especialmente en sus expresiones más populares.

Véanse también

“Espiritismo: entre Francia y Brasil. Versiones de una misma doctrina”, “Catolicismo en Brasil”, “Laicidad a la brasileña”, “Santería”.

Bibliografía

Aubrée, Marion, y François Laplantine, *A mesa, o livro e os espíritos. Gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil,* Edufal, Maceió, 2009.
Giumbelli, Emerson, *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo,* Arquivo Nacional, Río de Janeiro, 1997.
Lewgoy, Bernardo, *O grande mediador. Chico Xavier e a cultura brasileira*, EDUSC, Bauru, 2004.
Souza, André Ricardo de, Pedro Simöes y Rodrigo Toniol (coords.), *Espiritualidade e Espiritismo: Reflexões para Além da Religiosidade,* Editora Porto de Ideias, 2017.
Stoll, Sandra, *Espiritismo à brasileira,* EDUSP / Orion, São Paulo, 2004.

ESPIRITISMO: ENTRE FRANCIA Y BRASIL. VERSIONES DE UNA MISMA DOCTRINA[1]

Sandra Jacqueline Stoll

El espiritismo que lleva la firma de Allan Kardec es una doctrina religiosa de creación reciente que surgió en París a mediados del siglo XIX como una vertiente del "espiritualismo moderno" europeo. En poco más de 150 años de existencia se difundió a partir de dos flujos transnacionales: de Francia se irradió por Europa y, casi simultáneamente, a los países de lenguas latinas, así como por Brasil, donde en pocas décadas se convirtió en la tercera opción religiosa del país. En el paso de siglo XX al XXI se inauguró el flujo contrario, es decir, al concentrar el mayor número de espiritistas del mundo, Brasil se volvió exportador de esa doctrina, incluso a Francia.

La producción editorial fue su principal medio de divulgación. *El libro de los espíritus,* publicado en París (1857), inauguró la producción doctrinaria de Hyppolite Denisard Rivail (1804-1869), bajo el seudónimo de Allan Kardec. Él era el editor de la *Revue Spirite* (1858) que, además de temas doctrinarios, divulgaba relatos de fenómenos espiritistas ocurridos en diversas partes del mundo.

Rivail llegó a conocer tales fenómenos como actividades lúdicas de las fiestas de salón. Tal práctica consistía en la proposición de preguntas a los muertos, los cuales, se pensaba, respondían por medio de señales convenidas —toques, golpes o movimientos de objetos—. El código empleado, originario de los Estados Unidos, involucraba el uso de un alfabeto tipológico, basado en la correspondencia entre el número de golpes o toques y el lugar numérico de las letras del alfabeto romano.[2] Había también ensayos de escritura, además de manifestaciones orales dramatizadas por intermediarios (denominados médiums). Tales fenómenos despertaron el interés de Rivail, aunque en el aspecto intelectual, esto lo llevó a transformar la práctica mediúmnica en un método investigativo. Durante dos años frecuentó sesiones privadas con médiums renombrados, por medio de ellos buscaba respuesta a cuestiones relativas a los orígenes del universo y de la humanidad, así como sobre las condiciones de vida de los muertos (llamados espíritus).

[1] Traducción de Marilene Marques de Oliveira.

[2] Edelman (1995), citado en M. Aubrée, "Entre história e mito: a dinâmica da literatura espírita no Brasil", Caminhos, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2012, disponible en línea <http://dx.doi.org/10.18224/cam.vol12.2459>.

La experiencia de la muerte, tema central del espiritismo, ganó especial importancia en la contemporaneidad. En sus obras, Kardec propone la comprensión del tema a partir de tres conceptos clave: las nociones de inmortalidad del alma, evolución y reencarnación. Al concebir al ser humano como doble —espíritu y materia—, Kardec sostiene que la vida humana, desde la perspectiva espiritual, se desarrolla por medio del tránsito entre dos planos de existencia —el mundo material y el mundo espiritual—. Es decir, la vida del *espíritu,* considerada eterna, no se aferra a uno de los planos, sino que se realiza a través de pasajes sucesivos entre ellos, delimitados por el proceso de encarnaciones (nacimiento), desencarnaciones (muerte) y reencarnaciones (renacimiento). El móvil de esos desplazamientos, según Kardec, reside en la noción de evolución de progreso.

La doctrina de la mediumnidad surgió en un contexto en que la teoría evolucionista y la creencia iluminista en el progreso humano ganaron prestigio en el campo científico, por tanto, el espiritismo trató de afirmarse como religión desacralizada. Para ello, como destacan Aubrée y Laplantine,[3] Kardec llevó al campo de la naturaleza —y como consecuencia al de la ciencia— fenómenos que hasta entonces eran pensados como misteriosos, mágicos, ocultos.

La estructura reencarnacionista es considerada la piedra angular del espiritismo (como la define Aubrée),[4] pues figura como punto central de inflexión entre ciencia y religión: en la lectura de Kardec, los preceptos morales de la tradición cristiana y algunas de sus prácticas, en especial la caridad, constituyen los motores del proceso de evolución espiritual, visto como "destino natural" de la humanidad.

Espiritismo a la brasileña

La atracción por la cultura europea, la francesa en particular, fue ciertamente uno de los factores que favorecieron la rápida difusión del espiritismo en Brasil, simultáneamente a su diseminación por los países europeos. La Iglesia católica, con el ejemplo de lo que ocurriera en Europa, fue una de sus principales opositores, pero el campo religioso brasileño, a mediados del siglo XIX, ya era bastante rico y diversificado. Las prácticas mediúmnicas no constituían una novedad. Diseminadas por las religiones afrobrasileñas, se enraizaron en la cultura religiosa local, aunque enfrentaron persecuciones desde el periodo colonial; en la república esta práctica obtuvo el respaldo del nuevo Código Penal (1890-1940).

[3] M. Aubrée, y F. Laplantine, *La table, le livre et l'ésprits*, J.C. Lattes, París, 1990.
[4] M. Aubrée, "Entre história e mito…", *op. cit*.

Los inmigrantes franceses, allegados a la corte, en su mayoría periodistas, profesores y comerciantes, fueron los primeros en tener acceso a la doctrina espiritista en Brasil. A partir de ese círculo restringido, la doctrina se difundió entre algunos segmentos de la clase media —intelectuales, médicos, ingenieros, funcionarios públicos y militares—, que adeptos del positivismo y de ideas liberales, anticlericales, se sintieron atraídos por una religión que se pretendía laica. Salvador (Bahía) (1865) y Río de Janeiro (1873) fueron sede de los primeros grupos de estudios espiritistas surgidos en el país. Ahí se realizaron las primeras traducciones de las obras de Kardec con la intención de popularizarlas, pero terminaron divididas en cuanto a la interpretación de la doctrina, para dar como resultado dos corrientes. Los científicos, cuyos intereses se concentraban en el carácter investigativo y filosófico de la fenomenología espiritista, enfatizaban la práctica experimental, mientras que los místicos o religiosos se concentraban en la dimensión moral de la doctrina e invertían especialmente en la práctica de la caridad, inspirados por *El Evangelio según el espiritismo*. Esa disensión se consolidó a la par de la rápida proliferación de grupos espiritistas en el país, aunque fue el grupo de Río de Janeiro, identificado con la corriente religiosa, el que, bajo la dirección del médico y diputado Bezerra de Menezes (1831-1900), asumió el liderazgo del movimiento espiritista en el país entre mediados de los años ochenta y noventa del siglo XIX, al protagonizar su institucionalización con la creación de la Federación Espiritista Brasileña (1884). Además de buscar la unificación del movimiento, se pretendía fortalecer la doctrina contra los ataques de la Iglesia católica, así como ante la campaña de médicos y juristas que les imputaban la práctica de curanderismo y charlatanismo.

Debemos recordar que en Brasil se desarrolló una multiplicidad de modalidades mediúmnicas, algunas con fines investigativos (materialización de espíritus-ectoplasma, registrada por fotografías), la mayoría, no obstante, volcada hacia la práctica de la caridad. Dentro de éstas últimas se destacaron las prácticas de cura, consideradas el principal factor de atracción de las clases populares. La práctica recetista, difundida a partir de Río de Janeiro, mediante el Servicio de Asistencia a los Necesitados, consistía en la distribución de recetas por médiums en su mayoría sin formación en medicina, orientados, según se cree, por espíritus portadores de tal especialización en una vida anterior. Otra modalidad de práctica curativa, que ganó notoriedad a mediados del siglo XX, fue la de las cirugías realizadas por medio mediúmnico, popularmente conocidas como cirugías espirituales. Éstas se ejercían, según se piensa, bajo la orientación de médicos espirituales (espíritus de médicos fallecidos), esa práctica llevó a unos cuantos médiums a la fama nacional (entre ellos "Zé" Arigó, doctor Queiroz, Geraldo Pádua, Henrique Farias), al igual que a los médicos espirituales asociados a ellos (el "doctor Fritz" es el más famoso). Algunos de esos médiums adquirieron renombre internacional, como es el caso de "Zé" Arigó y, más recientemente, del médium conoci-

do popularmente como João de Deus, que atrae cada año a millares de peregrinos desde Europa, los Estados Unidos y Australia.[5]

"El mayor médium del siglo XX": *Francisco Cândido Xavier*

La profusión editorial de origen nacional es otro factor que se destaca en ese panorama. En Brasil, la literatura mediúmnica asume varios géneros literarios, el más popular entre ellos es la novela. Francisco Cândido Xavier (1910-2002) —popularmente conocido como Chico Xavier—, el médium más famoso del país, es considerado un *best seller,* incluso de alcance internacional. Fue autor de 450 obras mediúmnicas, traducidas a 50 lenguas; sus obras suman 50 millones de ejemplares vendidos.[6] Su labor mediúmnica también incluyó poemas, cuentos, libros científicos, doctrinales y mensajes de orientación de la vida diaria. En los años setenta del siglo XX, Chico Xavier inauguró la producción de un nuevo "género": la *literatura de consolación,* que consiste en la divulgación de cartas particulares, atribuidas a los muertos, producidas por vía mediúmnica en ritos públicos. Éstas, publicadas en general bajo la forma de recopilaciones, se destinaban a familiares en proceso de luto. Al atraer semanalmente a centenas de personas a Uberaba, Minas Gerais, donde residía, tal práctica se difundió por el país, lo cual promovió a otros médiums.

La importancia de Chico Xavier trasciende, sin embargo, el campo literario. Figura y símbolo del espiritismo brasileño, Chico Xavier fue uno de los principales responsables de la consolidación del estilo de expresión de la espiritualidad espiritista a la manera católica. Al releer tanto la propia biografía como el ejercicio de la mediumnidad en cuanto actos de caridad, como *misiones,* su autoimagen pública remite a la ética de la santidad.[7] Además de estar consignada en valores doctrinarios, ésta se vio afirmada por la construcción de un estilo de vida marcado por la adopción de principios de la vida monástica católica (obediencia, castidad y celibato). La pobreza, vivida como "discurso de virtudes",[8] se practicaba por medio de la donación —en carácter de caridad— de la totalidad de sus derechos autorales al financiamiento de instituciones filantrópicas (escuelas, guarderías, hospitales y asilos).

Ese modelo, todavía hegemónico en el país, ha sufrido críticas y disidencias desde las últimas dos décadas del siglo XX, tanto de grupos alineados

[5] C. Rocha, "A globalização do espiritismo: fluxos do movimento religioso de João de Deus entre a Austrália e o Brasil", *Revista de Antropologia*, vol.52 núm. 2 (São Paulo, 2009).

[6] M. Aubrée, "Entre história e mito…", *op. cit*.

[7] S. Stoll, *Espiritismo à brasileira*, EDUSP / Orion, São Paulo, 2003.

[8] M. Certeau, "Uma variante: a edificação hagiográfica", en *A escrita da história*, Forense Universitária, Río de Janeiro, 1982.

a la vertiente *científica* de la doctrina como por parte de corrientes ligadas al movimiento de la llamada Nueva Era, cuya ética de la prosperidad, en lugar del sufrimiento y sacrificio, propagaba valores asociados al bienestar y prácticas de autoayuda.[9] Este escenario indica que se está nuevamente ante procesos de redefinición de la identidad del espiritismo como movimiento y religión.

Paradójicamente, esta corriente del espiritismo brasileño, el espiritismo de estilo católico, se convirtió en producto de exportación a partir de los años noventa del siglo XX. Al acompañar la dinámica de las corrientes migratorias, el *espiritismo a la brasileña* se ha consolidado en el plano internacional,[10] proceso en que la producción literaria de Chico Xavier ocupa un lugar destacado, al lado de las obras de Allan Kardec. Además de Francia, el circuito está integrado por países como Suecia, Holanda, Inglaterra, Portugal, además de los Estados Unidos, Canadá e incluso Japón.

Véanse también

"Espiritismo (Brasil)", "Católicismo en Brasil", "Laicidad a la brasileña", "Religión y política: Brasil".

Bibliografía

Aubrée, M., "Entre história e mito: a dinâmica da literatura espírita no Brasil", *Caminhos,* Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2012 disponible en línea <http://dx.doi.org/10.18224/cam.vol12.2459>.

Camargo, Cândido Procópio, *Kardecismo e Umbanda,* Pioneira, São Paulo, 1961.

Cavalcanti, Maria Laura, *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e a noção de pessoa no Espiritismo,* Zahar, Río de Janeiro, 1983.

Damazio, Sylvia, *Da elite ao povo. Advento e expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro,* Bertrand Brasil, Río de Janeiro, 1994.

Stoll, Sandra, *Espiritismo à brasileira,* EDUSP / Orion, São Paulo, 2003.

[9] S. Stoll, *op. cit.*

[10] B. Lewgoy, "A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial", *Religião e Sociedade,* 28-1 (Río de Janeiro, 2008) pp. 84-103.

ESPIRITUALIDAD INDÍGENA EN LA JURISPRUDENCIA INTERAMERICANA

Marco Huaco

La noción convencional de "religión" aplicada a las cosmovisiones indígenas

La Convención Americana es deudora de su tiempo al no haber contemplado ninguna referencia explícita a los derechos de los pueblos indígenas ni al derecho a la identidad cultural en sus textos fundacionales. Sin embargo, al interpretar el principio de no discriminación, los derechos culturales y el derecho a la propiedad, tanto la Comisión como la Corte Interamericanas de Derechos Humanos han desarrollado un interesante corpus de estándares de protección a las cosmovisiones y creencias de los pueblos indígenas y tribales. La jurisprudencia interamericana ha reaccionado, así, a sus condicionamientos históricos y ha actualizado la noción jurídica de "religión" para aplicarla también a expresiones espirituales no judeo-cristianas. Esto además va en la línea de lo planteado por el Comité de Derechos Humanos de la ONU.[1] Por tanto, la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha manifestado que será aplicable el artículo 12º de la Convención Americana a las cosmovisiones y creencias indígenas con base en una acepción amplia del término "religión", a propósito de casos en los que se ha tratado de proteger a comunidades y pueblos indígenas de los efectos destructivos de las actividades extractivas sobre sus tierras, territorios y recursos naturales. Entre los casos célebres que incluyeron referencias importantes a la libertad de religión de los pueblos indígenas tenemos, en sede de la Comisión Interamericana, el caso 11.140 (*Mary y Carrie Dann vs Estados Unidos,* 2002), el caso 12.053 (*Comunidades indígenas mayas del Distrito de Toledo vs Belice,* 2004) y el caso 592-07 (*Grupo de Tratado Hul'qumi'num vs Canadá,* 2009). Por su lado, la Corte Interamericana ha desarrollado una interesante y explícita jurisprudencia sobre el derecho a la identidad cultural y religiosa de los pueblos indígenas en *Aloeboetoe y otros vs Surinam, Villagrán Morales y otros vs Guate-*

[1] "El artículo 18º protege las creencias teístas, no teístas y ateas, así como el derecho a no profesar ninguna religión o creencia. Los términos 'creencias' y 'religión' deben entenderse en sentido amplio. El artículo 18º no se limita en su aplicación a las religiones tradicionales o a las religiones y creencias con características o prácticas institucionales análogas a las de las religiones tradicionales". Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas (48º periodo de sesiones, 1993), *Observación General,* núm. 22, párrafo 2.

mala, Bámaca Velásquez vs Guatemala, Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs Nicaragua, Masacre Plan de Sánchez vs Guatemala, Comunidad indígena Yakye Axa vs Paraguay, Comunidad indígena Sawhoyamaxa vs Paraguay, el caso de la *Comunidad Moiwana vs Surinam* y el importante caso *Masacres de Río Negro vs Guatemala.*

La protección indirecta de la libertad religiosa indígena vía el derecho de propiedad

En principio las creencias y cosmovisiones indígenas están protegidas bajo el artículo 12º de la Convención Americana, pero en su primera época ni la Comisión ni la Corte Interamericanas expresamente declararon violaciones a dicha libertad en su copiosa jurisprudencia de casos indígenas (salvo en *Masacre Plan de Sánchez* y más directamente en *Masacres de Río Negro*). Así, vemos que las creencias de las comunidades indígenas mayas de Guatemala fueron valoradas como una dimensión especial del derecho de propiedad indígena por la Corte en la sentencia de *Bámaca Velásquez,*[2] al disponer como reparación que los familiares de la víctima torturada, asesinada y desaparecida recibieran sus restos para darle sepultura de acuerdo con los ritos de la cultura maya. En sus alegatos y escritos finales, la Comisión Interamericana destacó la grave repercusión cultural de no haberse dado sepultura digna a los restos mortales de la víctima: "por la relevancia central que tiene en su cultura el vínculo activo que une a los vivos con los muertos", pues la "falta de un lugar sagrado a dónde acudir para velar por este nexo constituye una preocupación profunda que brota de los testimonios de muchas comunidades mayas". La Corte Interamericana acogió dicho argumento y en un voto singular de profundo calado el juez presidente de la Corte, Antonio Cançado Trindade, desarrolló cuatro cuestiones: *a)* el respeto a los muertos en las personas de los vivos; *b)* la unidad del género humano en los vínculos entre los vivos y los muertos; *c)* los lazos de solidaridad entre los muertos y los vivos; y *d)* la prevalencia del derecho a la verdad, en respeto a los muertos y a los vivos. En virtud de estos lazos entre vivos y muertos originados en la cultura de los mayas, la corte decidió ampliar la noción de "víctimas" a los familiares de la víctima asesinada, pues se constató que "la suerte de uno encuéntrase ineluctablemente ligada a la suerte de los demás. Uno no puede vivir en paz ante la desgracia de un ser querido. Y la paz no debería ser un privilegio de los muertos. La desaparición forzada de una persona victimiza igualmente sus familiares inmediatos".[3] A decir del entonces presidente de la corte, la

[2] Corte Interamericana de Derechos Humanos, *caso Bámaca Velásquez vs Guatemala,* sentencia 25 de noviembre de 2000 (Fondo), serie C, núm. 70.

[3] A. Cançado Trindade, Voto separado en el *caso Bámaca Velásquez vs Guatemala,* párrafo 40.

sentencia del caso de la *Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs Nicaragua* fue la que profundizó más en el concepto de identidad cultural y cosmovisión indígena convirtiéndose por ello en un caso emblemático.[4] Por primera vez, la Corte Interamericana aceptó el concepto de que la relación de los pueblos indígenas con sus tierras no era meramente de propiedad o de posesión, sino *espiritual*.[5] Sin embargo, cabe recordar que estos pronunciamientos se basaron en una interpretación progresiva del artículo 21º de la Convención Americana, relativo al derecho a la propiedad, y no del artículo 12º sobre la libertad de religión, el cual subyace como fundamento de la sentencia, ya que se afirmó el vínculo especial e interdependiente entre la posesión de la tierra y la identidad cultural indígena, que finalmente es de corte espiritual. La corte no juzgó entonces —habiéndolo hecho sólo recientemente en *Masacres de Río Negro*— que las tierras indígenas necesitaran recibir protección reforzada, alegándose también la vulneración del derecho a la libertad religiosa. El argumento-fuerza estuvo anclado en el artículo sobre el derecho de propiedad, el cual fue reinterpretado de forma intercultural. Esta "relación especial" entre comunidades indígenas y sus territorios, subrayada por la corte, fue reafirmada en sentencias posteriores (*caso de la Comunidad Mayagna [Sumo] Awas Tingni vs Nicaragua,* excepciones preliminares, sentencia 1º de febrero de 2000, serie C, núm. 66; *caso Masacre Plan de Sánchez vs Guatemala,* Fondo, sentencia 29 de abril de 2004, serie C, núm. 105; *caso Comunidad Indígena Yakye Axa vs Paraguay,* Fondo Reparaciones y Costas, sentencia 17 de junio de 2005, serie C, núm. 125; *caso Comunidad Indígena Sawhoyamaxa vs Paraguay,* Fondo, Reparaciones y Costas, sentencia 29 de marzo de 2006, serie C, núm. 146; *caso Comunidad Moiwana vs Surinam,* excepciones preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas, sentencia 15 de junio de 2005, serie C, núm. 124 y en *caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs Ecuador,* Fondo y Reparaciones, sentencia 27 de junio de 2012, serie C, núm. 245). Lo mismo se advierte en decisiones e informes de la Comisión Interamericana (*caso 7615, Tim Coulter y otros vs Brasil,* 5 de marzo de 1985, informe núm. 75 / 02; caso 11.140, Fondo, *Mary y Carrie Dann vs Estados Unidos,* 27 de diciembre de 2002, informe núm. 40 / 04; caso 12.053, Fondo, *Comunidades indígenas mayas del Distrito de Toledo vs Belice,* 12 de octubre

[4] A. Cançado Trindade, "The Right to Cultural Identity in the Evolving Jurisprudential Construction of the Inter-American Court of Human Rights", en S. Yee y J.-Y. Morin (eds.), *Multiculturalism and International Law,* Brill, Leiden, 2009, p. 485.

[5] "[…] Entre los indígenas existe una tradición comunitaria sobre una forma comunal de la propiedad colectiva de la tierra, en el sentido de que la pertenencia de ésta no se centra en un individuo sino en el grupo y su comunidad. […] Para las comunidades indígenas la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente, inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras", Corte Interamericana de Derechos Humanos, *caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs Nicaragua,* Fondo, Reparaciones y Costas, sentencia 31 de agosto de 2001, serie C, núm. 79, párrafo 149.

de 2004, informe núm. 105 / 09; caso 592-07, admisibilidad, *Grupo de Tratado Hul'qumi'num vs Canadá,* 30 de octubre de 2009) que han consolidado una sólida tendencia jurisprudencial hacia la interpretación combinada del artículo 21º sobre el derecho a la propiedad, el de la identidad cultural del artículo 5º, y la libertad de religión del artículo 12º.

El giro hermenéutico de la Corte Interamericana de Derechos Humanos: protección directa de la libertad religiosa indígena

Un importante giro hermenéutico se constató en *Masacre Plan de Sánchez vs Guatemala* en el cual la Corte Interamericana sí aplicó directamente el artículo 12º de la Convención Americana al *cas d'espèce.* El Estado guatemalteco aceptó su responsabilidad internacional en la violación de varios artículos, entre ellos el 12º. Entonces, la Corte subrayó que se había violado la libertad de religión, pues "la comunidad Plan de Sánchez sólo pudo realizar el entierro de algunos de sus familiares conforme a las ceremonias mayas, a sus creencias y religiosidad".[6] Siguiendo su línea precedente, juzgó además que los familiares de las 268 personas asesinadas tenían la calidad de "víctimas" debido a la angustia espiritual experimentada por la pérdida de sus familiares.

El "daño espiritual" o el "daño al proyecto de posvida" como forma agravada del daño moral

Con respecto al caso *Moiwana vs Surinam,*[7] de manera destacable, el juez Antonio Cançado Trindade postuló en un voto individual[8] las tesis del "daño espiritual" y del "daño al proyecto de posvida" para fundamentar responsabilidades del Estado en afectaciones a la libertad de conciencia y de religión cuando los familiares de una persona indígena desaparecida no encontraran los restos ni le dieran una adecuada sepultura de acuerdo con los ritos y cultura propios.[9] Dicho juez sugirió que la doctrina del *daño al proyecto de*

[6] Corte Interamericana de Derechos Humanos, *caso Masacre Plan de Sánchez vs Guatemala,* Fondo, sentencia 29 de abril de 2004, serie C, núm. 105, párrafo 42.30.

[7] Corte Interamericana de Derechos Humanos, *caso de Comunidad Moiwana vs Surinam,* excepciones preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas, sentencia 15 de junio de 2005, serie C, núm. 124.

[8] Voto razonado, juez Antonio Cançado Trindade, *caso de Comunidad Moiwana vs Surinam,* excepciones preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas, sentencia 15 de junio de 2005, serie C, núm. 124.

[9] "El presente caso… abarca aún más que el derecho emergente a un proyecto de vida. Unos años atrás, esta corte sentó jurisprudencia al afirmar la existencia del daño al proyecto de vida. La interpretación general del caso tuvo en cuenta, sin embargo, a los vivos. En el presente caso, no obstante, puedo visualizar, en la pena de los N'djukas de la aldea de Moiwana, la pretensión

vida, propuesta por la Corte Interamericana para casos de derechos individuales, pudiera aplicarse —mediante una interpretación dinámica— a proyectos de vida colectivos. Además, se trataría no sólo de un derecho colectivo al proyecto de *vida,* sino al de *posvida,* considerado así, desde una concepción cósmica indígena, que al derecho interamericano de los derechos humanos le corresponde reconocer y valorar en el mismo pie de igualdad que a las concepciones religiosas occidentales. El daño al proyecto de posvida no sería entonces un derecho intergeneracional de los vivos, sino intergeneracional de vivos y de muertos tal como sería experimentado por los propios pueblos afectados. Conceptualizar la existencia de un "daño espiritual" implicaría, entonces, la necesidad de formular nuevas formas de reparación a los pueblos que experimentaron dicho daño, teniendo en cuenta que las modalidades actuales de reparación no necesariamente saldrían al encuentro de los bienes jurídicos dañados. Con esta doctrina se abre un nuevo horizonte tanto en el enriquecimiento de derechos sustanciales como de modos de reparación.

Reciente desarrollo

La tendencia jurisprudencial por la que la Corte Interamericana ahora se anima a declarar de forma directa violaciones a la libertad religiosa de los pueblos indígenas sin recurrir a fundamentarla derivadamente de otros derechos humanos, se consolida en definitiva con el caso *Masacres de Río Negro vs Guatemala,* pues su parte resolutiva expresamente señala que el artículo 12º de la Convención Americana fue transgredido en relación con el artículo 5º. La Corte Interamericana concluye entonces que Guatemala violó la libertad de religión garantizada mediante el artículo 12.1º y 1.1º de la Convención.[10]

al derecho a un proyecto de posvida, que tenga en cuenta a los vivos en sus relaciones con los muertos, en conjunto… No existe razón sumamente poderosa para permanecer en el mundo exclusivamente de los vivos. En el *cas d'espèce,* me da la impresión que los N'djukas tienen derecho a apreciar su proyecto de posvida, el encuentro de cada uno de ellos con sus antepasados, la relación armoniosa entre los vivos y los muertos. Su visión de vida y posvida abriga valores fundamentales, largamente olvidados y perdidos por los hijos e hijas de las 'revoluciones' industriales y comunicativas (u otras involuciones, desde la perspectiva espiritual)". "Me atrevería a conceptualizarlo como un daño espiritual, como una forma agravada del daño moral que tiene una implicancia directa en la parte más íntima del género humano, a saber, su ser interior, sus creencias en el destino de la humanidad y sus relaciones con los muertos. El daño espiritual no es susceptible, por supuesto, de indemnización material, sino que existen otras formas de compensación. Aquí es donde se presenta la idea, por primera vez en la historia, a mi leal entender". *Ibid.,* párrafos 68-69 y 71.

[10] "La Convención Americana no contempla explícitamente el derecho de 'enterrar a los muertos'. […] La imposibilidad de enterrar a los muertos es un hecho que incrementa el sufrimiento y angustia de los familiares. En los rituales mayas hay un ritual de despedida, de preparación, de agradecimiento a los muertos. Eso no se pudo realizar con la mayoría de los que

Véanse también

"Convención Americana de Derechos Humanos", "Catolicismo en Bolivia, Ecuador y Perú", "Religiosidad de los pueblos nativos", "Evangelismos indígenas".

Bibliografía

Cançado Trindade, A., "The Right to Cultural Identity in the Evolving Jurisprudential Construction of the Inter-American Court of Human Rights", en S. Yee y J.-Y. Morin (eds.), *Multiculturalism and International Law,* Brill, Leiden, 2009.

Hennebel, L., "La protection de 'l'intégrité spirituelle' des indigènes: réflexions sur l'arrêt de la Cour interaméricaine des Droits de l'Homme dans l'affaire Comunidad Moiwana c. Suriname du 15 juin 2005", *Revue trimestrielle des droits de l'homme,* año 17, núm. 66 (1º de abril de 2006), pp. 253-276.

fueron asesinados violentamente, los que fueron masacrados […] y los que fueron desaparecidos. Para muchos sigue siendo una herida abierta el no poder darles digna sepultura… Además, los cemente rios mayas son considerados tierras sagradas." "[…] Pero, por otro lado, tampoco pueden realizar cualquier otro tipo de rituales pues los sitios sagrados a los cuales solían acudir se encuentran inundados a raíz de la construcción de la hidroeléctrica de Chixoy. Esta corte ya ha señalado que la relación especial de los pueblos indígenas con sus territorios ancestrales no estriba solamente en que constituyen su principal medio de subsistencia, sino un elemento integrante de su cosmovisión, religiosidad y, por ende, de su identidad o integridad cultural, el cual es un derecho fundamental y de naturaleza colectiva de las comunidades indígenas, que debe ser respetado en una sociedad multicultural, pluralista y democrática, como la de Guatemala." Corte Interamericana de Derechos Humanos, *caso Masacres de Río Negro vs Guatemala,* excepciones preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas, sentencia 4 de septiembre de 2012, serie C, núm. 250.

EVANGÉLICOS EN EL ECUADOR

JULIÁN GUAMÁN

Los evangélicos del Ecuador son cristianos[1] protestantes, evangelicales y pentecostales estructurados en sus formas institucionales de denominaciones y congregaciones.[2] De acuerdo con los datos del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), 11.3% de la población ecuatoriana es de filiación evangélica.[3] La encuesta de Pew Research Center[4] informa que 13% de ecuatorianos profesan la fe protestante. Por su parte la Confraternidad Evangélica Ecuatoriana[5] aseveraba que la población evangélica en el Ecuador sobrepasaría 20 por ciento.

Los evangélicos han estado presentes desde la época colonial por medio de comerciantes y viajeros,[6] y a partir de 1820 mediante *colportores* (distribuidores de la Biblia o partes de ella). No obstante, la incursión oficial de la religión evangélica ocurrió en 1896, durante el gobierno liberal de Eloy Alfaro.

Entre 1896 y 1945 se establecieron cinco denominaciones y una organización paraeclesiástica[7] procedentes de los Estados Unidos de América (EUA)

[1] El cristianismo constituye una religión conformada por las Iglesias copta, ortodoxa, católica romana y evangélica. Todas estas tradiciones creen en Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, y en Jesucristo como señor y salvador. Un cristiano se define como seguidor de Cristo.

[2] Por *denominación* entendemos a una Iglesia conformada por congregaciones y regida por un solo sistema normativo, organizativo, gobierno, doctrina, rito y magisterio. Una denominación se clasifica en extranjera (Iglesia que tiene origen en el exterior) y nacional (Iglesia de raíz nacional). A una *congregación* la definimos como una Iglesia local que puede ser de hecho o de derecho (personalidad jurídica). Si es de derecho, es independiente.

[3] Instituto Nacional de Estadística y Censo, INEC, 2012, recuperada el 6/12/2015 desde <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/filiacion-religiosa/>. El INEC aplicó una encuesta sobre "filiación religiosa" únicamente en las ciudades de Quito, Guayaquil, Ambato, Machala y Cuenca; y entrevistó a 13211 personas aunque no en las zonas rurales y particularmente indígenas, donde se halla la mayor población evangélica.

[4] Pew Research Center, 2014, p. 12, disponible en <file:///C:/Users/Renee/Downloads/pew-research-center-Religion-in-Latin-America-Overview-Spanish-translation-for-publication-11-12-1.pdf>.

[5] Confraternidad Evangélica Ecuatoriana, CEE, 2008, consultado el 18/2/2010 en <http://confraternidad.tripod.com/asscons.htm>.

[6] Aunque se dice que entre 1571 y 1575 un luterano que radicaba en Guamote, en la provincia de Chimborazo, fue asesinado por la muchedumbre católica en la antigua ciudad de Riobamba, de la misma provincia, F. González Suárez, *Historia General de la República del Ecuador*, t. III, Publicaciones Educativas Ariel, Quito, 1892, p. 367.

[7] Una organización paraeclesiástica comprende una agencia u organización no gubernamental evangélica que apoya o complementa la labor misionera de la denominación o congregación.

y se ubicaron principalmente en Manabí, Guayas, Pichincha y provincias andinas con población indígena mayoritaria. El trabajo de los misioneros evangélicos, además del proselitismo tímido, fue la alfabetización, traducción de porciones de la Biblia y actividades de beneficencia.

La segunda fase de expansión evangélica se suscitó entre 1945 y 1990, ésta se caracterizó por la incursión de más de una veintena de denominaciones y cerca de una decena de agencias paraeclesiales. La mayoría de estas denominaciones fueron evangélicas, seguidas de iglesias pentecostales. Entre 1970 y 1980, ocurrió la mayor conversión evangélica, en particular de los indígenas y cierta población urbana marginal de las principales ciudades. Además, en este periodo se constituyeron decenas de iglesias nacionales a imagen y semejanza de las denominaciones extranjeras, se crearon instituciones educativas y se establecieron organizaciones de asistencia, radioemisoras, clínicas de salud, entre otras. Asimismo, nacieron las dos principales organizaciones nacionales que procuraron integrar a los evangélicos: la Confraternidad Evangélica Ecuatoriana (CEE) (1964) y el Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador (FEINE) (1980). La CEE abarcaba a Iglesias y organizaciones paraeclesiales mestizas, mientras que la FEINE agrupaba exclusivamente a indígenas evangélicos.

En el periodo 1990-2015 se constató el inicio de la retirada de las denominaciones extranjeras que se establecieron en los periodos anteriores, la emergencia del liderazgo nacional sin tutelaje misionero, la autarquía y la atomización de los evangélicos y pentecostales. En esta fase, los evangélicos incursionaron en la arena de política partidista sin ninguna trascendencia por medio de dos partidos políticos: Unidos Para Servir al Ecuador (1992) y Amauta Jatari (1998), el primero fue una iniciativa del sector mestizo y el segundo, una iniciativa de los indígenas.

Cristianos protestantes

Los *protestantes* ecuatorianos se encuentran en las Iglesias con raíz en la Reforma del siglo XVI, provenientes de Europa y de los Estados Unidos, orientada a la clase media y media alta de la sociedad. Las principales denominaciones asentadas en Ecuador son la episcopal, metodista, luterana, reformada y menonita.[8]

La justificación (perdón y salvación) del pecador por la gracia de Dios, la salvación por la fe en Jesucristo, la Biblia como autoridad de fe y conducta

[8] Iglesia de los Hermanos y Misión Unida Andina Indígena (1946), Misión evangélica luterana (1952), Iglesia evangélica luterana del Ecuador (1956), Iglesia episcopal (1960), Iglesia anglicana del Ecuador (1967) (tiene inicios en 1822), Misión luterana sudamericana de Noruega (1968), Iglesia presbiteriana (1975), Iglesia evangélica metodista unida del Ecuador (19759, y Mennonite Mission Network (1990).

del cristiano, el sacerdocio de todos los creyentes y la Iglesia siempre en reforma es el principio protestante. Durante el bautismo se otorga el don del Espíritu Santo a los niños y a los adultos, éste los acompañará durante toda su vida. El culto es litúrgico y pietista. La interpretación de la Biblia es histórico-crítica, dando alto rango a la historicidad y a la crítica como medio de búsqueda de la verdad. La misión es una forma de ejercer influencia en la sociedad mediante la educación,[9] la lucha por los derechos humanos y la relativización del proselitismo. La ética social y política está orientada hacia el bien común y la participación cristiana en tareas sociales.[10]

La mayoría de las iglesias protestantes son parte del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y sus iglesias matrices pertenecen a la National Council of Churches en los Estados Unidos y al mismo Concilio Mundial de Iglesias (World Council of Churches).

Cristianos evangelicales

Los cristianos evangelicales, más conocidos como "evangélicos", se hallan en Iglesias[11] que tienen origen en el sur de los Estados Unidos. Estas Iglesias emergieron principalmente luego de la Guerra Civil norteamericana (1862 y 1865), con una posición ideológica conservadora y fundamentalista.[12]

[9] Por ejemplo, los metodistas tienen el honor de haber contribuido con la educación laica del Ecuador. El 22 de diciembre de 1899, el Ministerio de Educación firmó un convenio con el misionero metodista Thomas B. Wood, quien encabezó la primera misión extranjera de pedagogos. Los profesores Alice Fisher, Rosina Kinsman y Henry Williams iniciaron el trabajo en la Escuela Normal de mujeres (Manuela Cañizares), Normal de varones (Juan Montalvo) de Quito y el Normal de varones de Cuenca. El señor Williams ejerció el cargo de rector de Juan Montalvo en 1903 (M. Villamarín, "Los orígenes del normalismo y el proyecto liberal", *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia,* núm. 8 (Corporación Editora Nacional, Quito, 1996), pp. 55-65.

[10] Algunas organizaciones de ayuda al desarrollo enmarcadas en esta tradición son Fundación Brethren y Unida (1953), Asociación Cristiana de Jóvenes (1959), Kindernothilfe (1986), Lutheran World Relief (1987), Christian Reformed World Relief Committee (1989), Misión Alianza Noruega-Fundación D-Miro (1994), Fundación Ecuménica de Crédito (ECLOF), Christian Blind Mission (CBM), Fundación Centro Integral de la Familia (CIF), Fundación Ecuménica para el Desarrollo Integral, Capacitación-Educación (Fedice), Comité Ecuménico de Proyectos (CEP), Corporación Fondo Ágil (COFA), entre otras.

[11] Unión misionera evangélica (1896), Alianza Cristiana y Misionera (1897), Iglesia adventista del Séptimo Día (1904), Iglesia de Hermanos Libres (1939), Iglesia misionera (1945), Iglesia del Pacto Evangélico (1947), Convención Bautista del sur (1950), Misión interamericana (OMS) (1952), Iglesia menonita conferencia general (1953), Misión bereana (1959), Iglesia del Nazareno (1972), Iglesia evangélica metodista libre (1975), Ejército de Salvación (1985), entre otras.

[12] La concepción fundamentalista, basada en el dogma fijado en 1895 (inerrancia de la Biblia —infalibilidad del texto como su interpretación—, nacimiento virginal del Salvador, sacrificio vicario en la cruz, resurrección física y retorno inminente de Jesucristo para enjuiciar a los pecadores y llevarse los suyos a la gloria), privilegia el proselitismo religioso, promueve conceptos legalistas de moralidad personal y rechaza a toda influencia científica, escéptica y secular.

El principio evangélico —una reformulación del *ethos* protestante— se fundamenta en su concepción y práctica de una misión conversionista y orientada hacia un crecimiento cuantitativo de la Iglesia. La Biblia es la regla infalible de la vida práctica, pero aplicada de forma ahistórica, literal y subjetiva (vivencia individual). La escatología (fin de los tiempos) es dispensacionalista[13] y por ende se cierra al cambio en la historia y defiende el *statu quo*. La presencia del Espíritu Santo en los creyentes inicia mediante el bautismo de conversión de adulto. La forma del culto es pietista concentrándose en la prédica de la doctrina, la oración callada y su énfasis en el individuo religioso y su comportamiento. La ética social y política se halla subordinada a los intereses de la evangelización,[14] y las iniciativas asistencialistas o caritativas[15] también son medios de la evangelización.

Asimismo, los cristianos evangélicos se hallan en denominaciones organizadas por líderes nacionales[16] y en particular en Iglesias independientes que se expanden y se establecen como consecuencia de la evangelización, el desacuerdo ideológico o teológico e incluso por disconformidad en lo administrativo. Las Iglesias evangelicales agrupadas en la CEE son parte de la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA), de la Alianza Evangélica Latina (AEL) y, a su vez, son miembros de la Alianza Evangélica Mundial (World Evangelical Alliance).

En esta tradición, los indígenas evangélicos constituyen un sector muy significativo, a tal punto que en todos los pueblos indígenas han establecido Iglesias o congregaciones, ya sean de hecho o de derecho. Además, el sector constituye una mayoría en Chimborazo, Tungurahua, Cotopaxi, Imbabura,

[13] Dispensacionalismo es una manera de interpretar la Biblia, se basa en dispensaciones (épocas), es una reacción a las etapas históricas de Comte y Marx. La humanidad había atravesado por siete dispensaciones: *1)* la inocencia, desde la creación hasta la caída de Adán, *2)* la conciencia, desde el pecado hasta el diluvio, *3)* el gobierno de los hombres, desde Noé hasta Abraham, *4)* la promesa, desde Abraham hasta la ley mosaica, *5)* la ley, desde Moisés hasta Jesús, *6)* la gracia, desde la cruz y la resurrección hasta la segunda venida de Cristo, y *7)* la consumación del tiempo o el Reino, desde la segunda venida de Cristo hasta la eternidad después del último juicio, etapa final de la historia humana.

[14] Por ejemplo, se establecieron agencias paraeclesiales tales como: Sociedad Bíblica (1824), Radio Mundial HCJB (1931), Alas de Socorro (1948), Instituto Lingüístico de Verano (1953), Servicio Aéreo y Radiofónico de la Selva (1954), Gedeones Internacionales (1955), Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (1957), Cruzada Estudiantil para Cristo (1965), La Biblia Dice (1970), Biblical Ministries Worldwide (1986), entre otras.

[15] Las agencias paraeclesiales evangélicas extranjeras que se dedicaron a asistencia y ayuda humanitaria fueron Alfalit Internacional (1962), Compassion International (1975), World Vision International (1978), Medical Assistance Program International (1979), Samaritan's Purse (2006). Pero también hay organizaciones nacionales como Fundación Nueva Vida, Asomavisión, entre otras.

[16] Iglesia evangélica de Iñaquito (1955), Iglesia Filadelfia (1975), Comunidad cristiana del Ecuador (1977), Comunidad de Fe (1984), Iglesia evangélica génesis (1985), Iglesia evangélica bíblica en el Inca (1995), Iglesia evangélica ecuatoriana (2010), entre otras.

Cañar y Bolívar, provincias con una mayoría de población indígena donde el sistema de latifundio los subyugó hasta la década de 1990.

Los indígenas fueron evangelizados principalmente por denominaciones y organizaciones paraeclesiales originarias del sur de los Estados Unidos,[17] de tradición evangelical, por tanto, los indígenas evangélicos se caracterizan principalmente por ser conservadores y fundamentalistas en su ideología.

La mayoría de indígenas evangélicos están incorporados en la FEINE, una organización nacional que tiene origen en 1964 y agrupa a 17 organizaciones indígenas evangélicas de ámbito provincial, éstas a su vez aglutinan a 681 congregaciones o iglesias locales —con personería jurídica propia— asentadas en comunidades de varios pueblos indígenas. Además cuentan con un magisterio de clérigos, radioemisoras e instituciones educativas de formación de religiosos o eclesiásticos.

Los indígenas evangélicos, liderados por sus organizaciones, han participado en las grandes movilizaciones y levantamientos indígenas de reivindicación social de las décadas pasadas, y junto con las organizaciones sociales e indígenas, están actualmente en oposición al gobierno en turno. Además, mediante su partido político Amauta Jatari, los indígenas evangélicos llegaron a presidir de los municipios de Colta, Guamote y Alausí, en la provincia de Chimborazo.

Cristianos pentecostales

Los pentecostales ecuatorianos son herederos de las iglesias pentecostales que nacieron del movimiento de santidad estadunidense, alrededor de 1880, y se radicalizaron desde el año 1901 en los Ángeles, California, al diferenciarse de los protestantes y evangélicos en su teología y liturgia. El pentecostalismo ha tenido un desarrollo impresionante entre las clases medias y bajas del Ecuador, ubicadas principalmente en las zonas urbanas marginales de las principales ciudades. Sus miembros están congregados en denominaciones[18] y, a su vez, la mayoría se reúne en Iglesias independientes que son generalmente congregaciones.

El principio pentecostal gira alrededor del *Bautismo de Espíritu* y la *glosalalia* (hablar en lenguas). Esto es que un creyente pentecostal no sólo debe ser bautizado en el agua, sino también por el Espíritu Santo, muestra de aquello es la glosolalia. La escatología pentecostal es premilenarista (los creyentes serán arrebatados antes del milenio y del juicio final) y por ende su

[17] Nos referimos principalmente a la Unión Misionera Evangélica (1902), Alianza Cristiana y Misionera (1918) y al Instituto Lingüístico de Verano (1953).

[18] Iglesia del evangelio cuadrangular (1956), Iglesia evangélica apostólica Nombre de Jesús (1959), Asambleas de Dios (1962), Iglesia de Dios Pentecostal Trinitaria (1966), Iglesia de Cristo (1966), Iglesia de Dios (Cleveland) (1972), Iglesia cristiana Verbo (1982), Iglesia Cordero de Dios (1970) (denominación nacional).

prédica se concentra en la perdición fatal del mundo y la imposibilidad de influir en el destino de la historia. La forma del culto es participativa y extática, dando peso a la vivencia subjetiva. La interpretación de la Biblia se orienta por el fundamentalismo y la legitimización carismática. La misión se concentra en la conversión proselitista. La ética se concibe como caridad individual, rechaza el compromiso social y se subordina a la labor evangelizadora. Pero en la rama neopentecostal, la ética política muchas veces concuerda con los intereses del poder dominante.

Para concluir, los evangélicos en Ecuador están formalmente presentes desde finales del siglo XIX desde que fueron evangelizados por las misiones norteamericanas y se caracterizan por ser conservadores en su ideología. Son un sector nada despreciable de la sociedad ecuatoriana.

De acuerdo con datos del 2010, en Ecuador habría relativamente 158 congregaciones de tradición protestante, 3 368 iglesias evangélicas y 1 863 iglesias locales de la tradición pentecostal. De esta manera, sobrepasan las 5 000 congregaciones o Iglesias locales.

Véanse también

"Protestantismo", "Pentecostalismo", "Evangelismos indígenas".

Bibliografía

Andrade, S., *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo,* Flacso / Abya Yala / IFEA, Quito, 2004.

González Suárez, F., *Historia General de la República del Ecuador,* t. III, Publicaciones Educativas Ariel, Quito, 1892.

Guamán, J., *FEINE, la organización de los indígenas evangélicos en Ecuador,* Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala / Corporación Editora Nacional, Quito, 2006.

____, *Evangélicos en el Ecuador. Tipologías y formas institucionales del protestantismo,* Abya Yala, Quito, 2011.

Padilla, W., *La Iglesia y los dioses modernos. Historia del protestantismo en el Ecuador,* Corporación Editora Nacional, Quito, 1989.

EVANGELISMOS INDÍGENAS

César Ceriani Cernadas

A partir de la segunda mitad del siglo XX, la extensión del movimiento evangélico entre los pueblos indígenas latinoamericanos conformó un fenómeno sociocultural que atravesó coyunturas locales y nacionales para asentarse con fuerza propia en toda la región. De esta manera, países como Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Paraguay, Perú, Venezuela, entre otros, registraron múltiples casos de misiones e Iglesias evangélicas indígenas con específicas formas de apropiación simbólica-religiosa, de estructuras organizativas y de relaciones con el campo político a nivel local o nacional.

El accionar de las reducciones jesuitas y franciscanas, especialmente durante los siglos XVII y XIX, y la actividad de las variadas agencias protestantes desde la segunda década del siglo XX cubrieron buena parte de la geografía indígena latinoamericana e implicaron una compleja relación con los diversos pueblos del territorio. Este vínculo sociológico, expresado en sus relaciones de interdependencia social, simbólica y política, fue propio de las experiencias de misionalización cristiana. Éstas comprenden un fenómeno histórico de vasto alcance, originado en la trayectoria del cristianismo europeo en América Latina luego de la Reforma y la Contra-Reforma, y coagulado al fragor de los siglos XIX y XX en las diversas repúblicas de la región.

Bajo coyunturas geopolíticas y nacionales concretas que signaron sus derroteros, la adaptación cultural del cristianismo por parte de los pueblos indígenas conformó un proceso paradójico de cambio y reproducción cultural de dimensiones y lógicas variables. Desde las décadas de 1950 y 1960, el histórico relacionamiento entre agencias cristianas y amerindias se vio reconfigurado a partir de una progresiva difusión y apropiación cultural de la vertiente religiosa conocida como “pentecostalismo”. Misma que aconteció tanto en contextos de un arraigado catolicismo popular campesino, caracterizado por ciclos rituales agrarios yuxtapuestos al festivo calendario santoral, como también en escenarios de un activo sistema chamánico propio de grupos cazadores-recolectores de las tierras bajas sudamericanas. El primer caso lo ejemplifican, entre otros, grupos indígenas de Chiapas y Yucatán en México, los aymaras de Bolivia y los coyas de la puna Argentina; el segundo, pueblos de Amazonía y el Gran Chaco como los Trio y Paumari o los toba / qom y pilagá, respectivamente. Bajo este complejo universo cultural debe-

mos, entonces, ubicar el núcleo central de esta configuración sociocultural que a modo comparativo denominamos evangelismo indígena.

A la luz de los análisis renovados en ciencias sociales de la religión en el continente, que aglutina las dos últimas décadas de desarrollo en los campos de la antropología, la sociología y la historia, es posible discriminar tres núcleos centrales propios al fenómeno sociocultural del evangelismo indígena: *1)* la simbólica del poder y los puentes cosmológicos; *2)* la reorganización social, generacional y política; *3)* la modernidad latinoamericana interpelada. A partir de estos ejes, entonces, organizaremos nuestra discusión comparada.

Intersecciones cosmológicas, sanación y reforma moral

Para dar cuenta de las maneras en que ciertos valores cosmológicos, prácticas rituales y sensibilidades culturales de las sociedades indígenas se interpretaron en la religiosidad de tipo evangélica o pentecostal fue decisiva, como señalamos previamente, la superación de las visiones estáticas y esencialistas sobre la "cultura" o la "identidad cultural". De este modo, el foco se situó en la comprensión del orden cultural como un proceso histórico de clasificación e interpretación de la realidad y construcción de mundos significativos, un proceso paradójicamente estructurado, socialmente determinado y dinámico. Esta conceptualización, encaminada a partir de estudios etnográficos desde la década de 1990, continuó profundizando su mirada analítica sin desmerecer el peso de las macroestructuras de poder y la reflexión crítica sobre el cambio social, pero subrayando la positividad de dicho fenómeno social, su dimensión de creatividad cultural, sus dinámicas contradictorias y conflictivas y el rol decisivo de la agencia indígena al respecto.

Este giro comprensivo abrió el espacio para entender las claves cosmológicas y rituales indígenas que habilitaron la incorporación de un nuevo *habitus* religioso evangélico. Esquemas simbólicos afines a la religiosidad popular, al curanderismo de trasfondo católico y al chamanismo indígena fueron de esta manera puestos en especial relevancia por los estudiosos. Se buscaba no discriminar meramente lo "tradicional indígena" de lo "nuevo evangélico", sino ahondar en crear de nuevo sentidos y prácticas religiosas a partir de una síntesis cosmológica abierta, marcada por la ambivalencia, la contradicción y el disenso simbólico de agentes actores sociales, ubicados en posiciones estructurales periféricas y subalternas.

Los estudios realizados entre pueblos mams, totziles, aymaras, quechuas, guaraníes, tikuna, shipibo, tobas, mapuches, guambianos, coyas, entre otros, ofrecen variados elementos de contraste y paralelismo en las formas simbólicas predominantes que asumieron las imbricaciones propias del evangelismo

indígena.[1] Para los objetivos de esta mirada comparativa, sin desmerecer la importancia de las diferencias locales, señalamos los aspectos paralelos de mayor representatividad: *1)* la percepción cosmológica holista de un mundo interconectado entre humanos y no-humanos, *2)* la noción de persona relacional y extensiva, *3)* la relación cara a cara con las potencias suprahumanas (más allá de los cualificados especialistas), *4)* las epistemologías médicas chamánicas y rurales.

En dicha trama cultural, el valor otorgado a la *sanidad* conforma la piedra angular del repertorio de símbolos y prácticas del evangelismo indígena en cualquiera de sus manifestaciones. En este sentido, la sanidad individual del cuerpo enfermo, producto de la fe en el poder del Espíritu Santo, reubicado en el panteón mayor de los seres no-humanos, deviene para los propios actores en una metáfora cultural sobre la regeneración o purificación de la sociedad indígena a partir de la nueva adscripción religiosa. No resulta azaroso entonces que los líderes "religiosos" y "políticos" de las sociedades indígenas, tomando la cautela antropológica en comprender ambas categorías como fenómenos sociales complementarios e imbricados, hayan reelaborado sus funciones de jefe y chamán en la nueva figura del pastor y evangelista.

Aquí es preciso considerar las representaciones y prácticas culturales en torno al *poder* en sus expresiones cosmológicas y sociológicas, sus formas de obtención, control y herencia, para hablar, curar, arbitrar conflictos, soñar y profetizar, obtener recursos y bienes materiales, danzar y "llenarse del Espíritu", como refieren los toba/ qom del Gran Chaco argentino.[2] La obtención y manipulación de este poder es el fundamento que legitima la acción religiosa dinamizada en las ceremonias, a partir de formas socialmente controladas de la experiencia ritual y corporal, donde el emocionalismo, la glosolalia, las danzas y el canto fuerte son preponderantes. Junto a esto, la experiencia religiosa del *culto* evangélico deviene para sus participantes en una práctica de reforma moral y purificación étnica integral, expresada en el imaginario de modernidad que permea a este fenómeno sociocultural a partir del uso creativo de la escritura y otros dispositivos de comunicación masiva (desde los radios hasta Facebook), de nuevos estilos corporales y de vestimentas características de la cultura global occidental.

[1] *Cf.* A. Vilaça y R. Wright (eds.), *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*, Ashgate, Burlington, 2009.

[2] *Cf.* E. Miller, *Armonía y disonancia en una sociedad. Los Tobas argentinos*, Siglo XXI, México, 1979.

Liderazgo, clivajes generacionales y campo político

En el espacio social del evangelismo indígena latinoamericano se redefinen identidades personales y sociales, se canalizan dinámicas de liderazgo y diferenciación social al interior de las comunidades y se negocia el poder con los agentes hegemónicos de la región. Dentro de estos últimos es factible destacar cuatro: *1)* el Estado, en sus variadas escalas de gobernabilidad nacional, estatal (o provincial) y local como en la configuración de su arena política; *2)* la Iglesia católica, en sus múltiples expresiones sociales, políticas y económicas; *3)* los enclaves industriales y las corporaciones multinacionales, progresivamente influyentes en los mundos indígenas de las tierras altas y bajas de América Latina desde mediados del siglo XIX; *4)* las organizaciones no gubernamentales (ONG) y civiles (OSC), bajo los paradigmas del empoderamiento comunitario (en especial el femenino), el desarrollo humano integral y la ecología política neoindigenista.

Los estudios principales sobre el evangelismo indígena realizados en Brasil, Chile, México, Guatemala, Ecuador, Colombia y Argentina coinciden en caracterizarlo como un movimiento de reforma sociorreligiosa y étnica.[3] Las dinámicas de continuidad o ruptura con el orden social establecido y sus estructuras de autoridad simbólica y política encierran, así, otro de los elementos destacados en las investigaciones. Un caso paradigmático al respecto es el referido al sistema de cargo, institución hispano colonial fuertemente arraigada en la región mesoamericana y andina sudamericana de impronta agrícola y pastoril, encargada de estructurar jerárquicamente al cuerpo de encargados del proceso ritual y festivo comunal. La contestación simbólica-política producida por los fieles evangélicos consistió en clausurar simultáneamente su sentido religioso y su función social. Al primero por interpretarlo como ejemplo del paganismo e idolatría católica, a la segunda por abjurar su participación y exponer críticamente sus vínculos de dependencia económica y servilismo político.

Por otra parte, en el caso de las sociedades indígenas de las tierras bajas, compuestas por pequeños agricultores y cazadores / recolectores, generalmente ligadas a las cosmologías chamánicas, una aproximación comparativa a los principales estudios etnográficos reveló la usual existencia de un juego de ambivalencia en el discurso y la práctica de los autorreconocidos creyentes. Por un lado, entonces, se observa una crítica discursiva manifiesta —acorde al discurso de los misioneros y pastores no-indígenas— de considerar dicha práctica como propia de un pasado "salvaje" y de una manifestación diabóli-

[3] *Cf.* C. Garma, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1987; B. Guerrero (comp.), *De Indio a Hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*, Ediciones Campvs, Iquique, 2005.

ca ("cosa de brujos y hechiceros"), ya superada por la nueva pertenencia religiosa y la moral comunitaria de las Iglesias. Por otro, se manifiesta una incorporación solapada de las técnicas chamánicas a las prácticas de sanación pentecostal, en particular en los contextos rituales de los cultos, y una transducción del carisma propio del liderazgo indígena al escenario de las Iglesias y movimientos evangélicos.

La situación de exclusión estructural y estigmatización social conforma un elemento recurrente de los grupos étnicos y parcialidades indígenas que inician un proceso de transformación sociorreligiosa y cultural a partir de su inclusión en "el evangelio", como afirman los fieles. En este proceso de redefinición de las fronteras étnicas también se ponen en tensión las brechas generacionales y de género. Sobre el primero gravita la usual agencia donde los jóvenes se encaminan en la formación de nuevos papeles de legitimidad y liderazgo, en calidad de evangelistas, pastores, dancistas, coristas, secretarios, porteros, etc. En el segundo, la inclusión de la mujer en distintos ordenamientos y funciones institucionales, en posiciones diversas y con grados relativos de subordinación a estructuras de autoridad generalmente legitimadas por varones, pero también en posiciones de liderazgo como pastoras y jefas de "alabanzas" o danzas, que como señalamos, constituyen dominios claves de la experiencia ritual del pentecostalismo.

Diversas construcciones del evangelismo indígena, como acontece en algunos pueblos del Gran Chaco, dan cuenta de tensiones estructurales en los liderazgos intergeneracionales, donde los jóvenes asumen funciones de especialistas religiosos, de mediadores sociales y nuevos referentes políticos.[4] Debe destacarse asimismo el influyente rol de los evangelistas indígenas en la difusión del mensaje, así como en las dinámicas de apropiación de éste. Es importante considerar que, como mediadores culturales, los evangelistas aborígenes difundieron su propia versión del cristianismo, tamizando las enseñanzas de los pastores o misioneros euroamericanos de acuerdo al propio bagaje cosmológico y político, es decir, adecuándolo a las formas del liderazgo indígena. De este modo, los nuevos líderes religiosos evangélicos condensaron en varios aspectos las funciones sociales de la jefatura política, sea en el contexto de las misiones, sea en las comunidades rurales o en las reservas, o bien en barrios indígenas periurbanos. Los pastores y dirigentes devinieron así en catalizadores de las expectativas, necesidades y ansiedades sociales del grupo y —en muchos casos— en gestores en torno a los asuntos públicos que los mancomunan como problemas económicos, sanitarios, educativos, territoriales y diversas formas de exclusión y marginación social.

[4] C. Ceriani Cernadas, "Configuraciones de poder en el campo evangélico indígena del Chaco Argentino", *Sociedad y Religión*, vol. 24, núm. 41 (2014), pp. 13-42.

Utopías de la modernidad indígena

Las interpretaciones en torno a la continuidad, quiebre o revitalización de las culturas indígenas, a partir de la conversión al movimiento evangélico, dieron cuenta, fundamentalmente, de los intereses y teorías que guiaron a los estudiosos. De esta manera, la noción de "cultura" como dimensión homogénea y estática de la vida social y su categoría residual de "aculturación", instalada por la antropología norteamericana de los años cuarenta junto a otras propias de la sociología funcionalista como la teoría de la "modernización" y la "privación relativa", o de la teoría crítica como las nociones de "dominación colonial", "imperialismo" y "etnocidio", propia de los años sesenta, tuvieron una incidencia importante en la comprensión inicial de este fenómeno sociorreligioso hacia finales de la década de 1960 y los años setenta. En términos generales, dichos estudios sentaron visiones normativas y unidireccionales sobre las implicancias que asumían para estos grupos étnicos la adopción de la religión evangélica, particularmente de tipo pentecostal. Ya sea, priorizando la positividad funcional de fenómeno de conversión en tanto refugio social y simbólico funcional a la adaptación de los pueblos en el contexto crítico de la modernidad latinoamericana, o bien observando la negatividad del mismo a partir de sus efectos de desestructuración social, de quiebre de lazos comunitarios o parentales y de una aculturación compulsiva producto de los intereses de dominación continental del protestantismo estadunidense.

Estudios posteriores revisaron críticamente este paradigma y destacaron sus perspectivas evolucionistas y eurocentradas. El enfoque de análisis giró el ángulo para dejar de reificar una noción de modernidad occidental, comprendida como progreso social unicausal, y pasar a entenderla como una ideología, una narrativa moral o bien un imaginario cultural apropiado y contestado diversamente por los grupos y parcialidades aborígenes. La *performance* social de los evangélicos indígenas al ser percibidos como contemporáneos, es decir "modernos", y no como rémoras de un pasado primitivo da cuenta de la importancia que adquiere la reconstrucción de la memoria colectiva y el sentido de discontinuidad histórica que implica la nueva adscripción sociorreligiosa.

En este contexto deben ubicarse los discursos actuales de la teología indígena evangélica y las prácticas musicales, que recorren transnacionalmente las regiones centro y sudamericanas en fluidos circuitos, centrados en la autoafirmación cultural, la espectacularización escénica, los valores territoriales y la revalorización de los idiomas nativos.

De este modo, y a modo de cierre, notamos que el espacio semántico del evangelismo indígena latinoamericano implica un proceso social dinámico y fluido, una creación cultural nativa atravesada por contradicciones y cróni-

cos procesos de conflicto y fisión social o congregacional. Es precisamente este carácter segmentario el que imprime asimismo nuevas producciones simbólicas y estrategias políticas por parte de sus agentes en estructuras coyunturales concretas.

Véanse también

"Pentecostalismo: historia, estado actual y perspectivas", "Evangélicos en el Ecuador", "Neopentecostalismo", "Protestantismo indígena en Ecuador".

Bibliografía

Ceriani Cernadas, C., "Configuraciones de poder en el campo evangélico indígena del Chaco Argentino", *Sociedad y Religión,* vol. 24, núm. 41 (2014), pp. 13-42.
Garma, C., *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México,* Instituto Nacional Indigenista, México, 1987.
Guerrero, B. (comp.), *De Indio a Hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina,* Ediciones Campvs, Iquique, 2005.
Miller, E., *Armonía y disonancia en una sociedad. Los Tobas argentinos,* Siglo XXI, México, 1979.
Vilaça, A., y R. Wright (eds.), *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas,* Ashgate, Burlington, 2009.

EXVOTO

Margarita Zires

La palabra "exvoto" proviene del latín *ex voto,* abreviación de la expresión en latín *ex voto suscepto,* es decir, "una vez la promesa hecha" o en reconocimiento por una "promesa cumplida". La expresión refiere a un objeto dedicado a la divinidad o a los seres sobrenaturales como agradecimiento ante un favor pedido y recibido para cumplir un "voto" o promesa. Ante una situación de eminente peligro, una posible catástrofe, el ser humano solicita la intervención de la divinidad y promete, a cambio, recompensarla con algo, en eso consiste el voto. Una vez recibida la ayuda divina, el beneficiado debe cumplir lo prometido y regalarle "un don", es decir, un objeto simbólico que demuestre frente a la comunidad de fieles la milagrosidad de la divinidad y su devoción a ella. En ese sentido, el exvoto es un testimonio público que pone en evidencia el intercambio que los fieles establecen no sólo con sus divinidades, sino entre ellos mismos al reforzar el vínculo social y la comunidad religiosa.

Si bien la mayoría de los exvotos responden a esta idea de recompensa o cumplimiento de una promesa por un favor obtenido, existen otros que se ofrecen para solicitar o predisponer algún tipo de milagro. Habitualmente se los denomina exvotos propiciatorios.

Se han encontrado testimonios de exvotos en todo lo ancho del globo y desde los orígenes de la civilización. La necesidad del ser humano de establecer un vínculo con la divinidad y de solicitarle favores, así como agradecerle por su ayuda, trasciende todas las fronteras físicas, sociales y culturales. Existen múltiples ejemplos en el mundo antiguo mediterráneo, entre los egipcios, griegos, asirios, romanos.[1] Incluso se encontraron evidencias en las culturas mesoamericanas.[2] Hernán Cortés, en la Tercera Carta de la Relación del 15 de mayo de 1522, dirigida al emperador Carlos V, describió una ofrenda de los indios en el pueblo de Tesuico que cumplía la función de exvoto al ser testimonio público de agradecimiento por una victoria sobre los españoles.[3]

[1] R. Creux, *Les ex-voto racontent,* Fontainemore-Flammarion, Francia, 1979, pp. 7-8.

2 J. Durand, y D. S. Massey, *Milagros en la frontera. Retablos de migrantes mexicanos a Estados Unidos,* El Colegio de San Luis / CIESAS, México, 2001. Véase también R. Sánchez Lara, *Los retablos populares, exvotos pintados,* UNAM, México, 1990, pp. 27-28.

[3] H. Cortés, *Cartas de relación,* Castalia, España, 1993, pp. 336-337.

Los exvotos en América Latina

Existen múltiples objetos que cumplen esta función votiva y que están elaborados de materiales y formas diferentes. En América Latina hay una gran variedad de ellos. Un ejemplo de un lugar en donde resalta dicha variedad es el santuario de Vallecito, en San Juan, Argentina; ahí se venera a la Difunta Correa, un culto no reconocido por la Iglesia católica. Posee alrededor de 15 capillas, cada una dedicada a un tipo diferente de exvoto. Estos se encuentran organizados por temas: muletas, yesos, prótesis y exvotos de metal pequeños que hacen referencias a órganos o partes del cuerpo humano (corazón, hígado, una pierna), maquetas de casas, bicicletas, reproducciones y placas de automóviles y otros transportes, vestidos de boda, diplomas, trofeos y materiales relacionados con competencias deportivas; así como pinturas, retablos y fotos de todo tipo, entre otros. Todos los objetos simbolizan el favor recibido o solicitado.

Martha Egan, en su libro *Milagros. Votive Offerings from the Americas*,[4] describe la gran variedad de exvotos existentes en las diferentes regiones de América Latina y explica que dichas formas votivas están configuradas por un contexto ecológico y por el tipo de economía que realizan los habitantes de la región de donde provienen. En ese sentido, distingue los exvotos provenientes de las zonas cercanas a Quito, que están vinculados con la producción agrícola y representan racimos de plátanos, cacao y otras frutas, de aquellas formas votivas que se refieren a temas marítimos en los santuarios costeros de América Latina y que representan "barcos pesqueros, veleros, peces, remos y otros objetos relacionados con las actividades náuticas". Destaca asimismo los exvotos de regiones cercanas a la selva en Brasil, en donde encontró "esculturas en madera y de tamaño natural de brazos, piernas, pechos y otras partes del cuerpo".[5]

Las miniaturas de metal o *milagros*

Existe un tipo exvoto que encontramos en toda América Latina y debido a su tamaño pequeño y su facilidad de compra abunda en todos los santuarios. Recibe el nombre de *milagros* y consiste en piezas diminutas que representan partes del cuerpo humano, animales, plantas, utensilios de trabajo, ense-

[4] M. Egan, *Milagros. Votive Offerings from the Americas*, Museum of New Mexico Press, EU, 1991.

[5] Se trata de un análisis descriptivo de las maneras de producir los exvotos, las formas que adquieren, los tamaños, los distintos materiales de los que están elaborados, tipo de milagro que pregonan, lugar donde ubicarlos o comprarlos y los usos que les dan los devotos. M. Egan, *op. cit*. pp. 94 y 67.

res domésticos, entre otros. Éstas pueden elaborarse de una gran variedad de materiales: tradicionalmente de plata y en algunas ocasiones de oro, pero las más populares son producidas de otros metales (cobre, bronce, latón, plomo, metal blanco e incluso aluminio) y en ciertas regiones de cera, madera, hueso y seda. Martha Egan[6] ve en su evolución la articulación de tres tradiciones importantes: "la nativa, la negra africana y la ibérica". La tradición ibérica de las miniaturas se remonta, según sus investigaciones, hasta la Grecia clásica antes del cristianismo en Europa, es decir, a los primeros asentamientos en el Mediterráneo, era una tradición común no sólo entre los griegos, romanos, etruscos e iberos anteriores al cristianismo, sino también entre los visigodos, fenicios, egipcios, celtas, minos, teutones y otros pueblos. Las miniaturas encontradas de esa época se parecen a las que se encuentran actualmente en México. La tradición "nativa" preibérica también contribuyó a la apropiación de los milagros europeos. La evidencia física en templos y sitios sagrados de ofrendas con formas de figuras de animales, de seres humanos, efigies y amuletos da cuenta de ello, aunque no se puede saber cómo los usaban debido a la destrucción de los templos y prácticas religiosas de ese tiempo. Asimismo, la costumbre de los esclavos africanos de utilizar amuletos y talismanes como protección y medio para formular peticiones a sus deidades contribuyó a alimentar la tradición latinoamericana de los exvotos y milagros, pues otorgó características singulares a las ofrendas en el noreste de Brasil, como, un gran tamaño y poseer formas de partes del cuerpo, ya sean cabezas, miembros u órganos internos, todos a escala casi natural y tallados en caoba.[7]

Un milagro muy famoso es el que ofreció Hernán Cortés a la virgen de Guadalupe de Extremadura en 1528, tras haberse salvado de una picadura de escorpión en la Hacienda de Yautepec, en México. Dicho milagro tenía la forma de este animal y estaba elaborado en oro y piedras preciosas.[8]

Los exvotos pictóricos

Los exvotos pictóricos son también muy importantes en América Latina y tienen una larga tradición. Se caracterizan por poseer una imagen y un texto que narra el milagro de una figura religiosa. En general incluyen la representación del devoto que agradece un milagro y de la divinidad invocada, así como una división entre el espacio terrenal del devoto (abajo) y el espacio celeste de la divinidad (arriba); el texto escrito explica el milagro o brinda

[6] *Ibid.*, pp. 70-79.

[7] *Ibid.*, pp. 75-76.

[8] *Ibid.*, p. 80. En la actualidad no se encuentra en el santuario ni se sabe su paradero, pero, debido a su suntuosidad, fue descrito detalladamente por algunos historiadores en siglos pasados.

algún dato al respecto. Se elaboran usualmente de lámina, madera, tela, cartón, papel, corcho, y utilizan técnicas mixtas.

Estos exvotos se remontan a la Italia central durante los siglos XV y XVI, en los cuales se fijaron las reglas de género que permanecieron con pequeños cambios hasta parte del siglo XX. Esta tradición se expandió de Italia a otros países europeos y a la América católica. Diferentes modelos de la pintura académica religiosa europea confluyeron y le dieron vida a este género.

Los pocos exvotos pictóricos todavía existentes del tiempo de la Colonia en América Latina se rigen por las mismas reglas tradicionales. A partir del análisis de sus representaciones visuales, se puede determinar que los devotos retratados son principalmente gente cercana a la Iglesia: obispos, abades, monjas, así como integrantes de los sectores acomodados de la sociedad novohispana debido al lujo de las casas y habitaciones retratadas. Fue hasta el siglo XIX y a partir del momento en que, por lo menos en México, se fabricaron láminas de hojalata de reducido precio, que este tipo de exvoto se expandió por otros sectores sociales menos favorecidos mientras la élite tendió a dejar esta práctica votiva.[9]

El exvoto pictórico ha sido analizado desde el campo de los estudios históricos, sociológicos y antropológicos, la comunicación, el arte, y el folclor, lo cual ha generado diferentes definiciones del exvoto y ha permitido iluminar distintas dimensiones de este fenómeno votivo. Son los estudiosos del folclor en Europa los que dirigen una primera mirada atenta a los exvotos en general, y, entre éstos, a los pictóricos; incluso, ante el peligro de su extinción, se han creado colecciones. El exvoto es concebido como un documento de fe susceptible a ser investigado como expresión de una religiosidad o culto de un pueblo. Permite conocer el tipo de peticiones que se realizan a cada santo, su milagrosidad, la región y la época, ya que usualmente incluyen la fecha y el lugar del milagro. A partir de este tipo de exploraciones, los estudiosos del folclor, etnólogos, historiadores y sociólogos asumen que el exvoto no es sólo un documento de fe, sino un documento social, cultural e histórico que pone en contacto al investigador con la realidad social de la época en que éste se produjo; a través de él se tiene acceso a los dramas de la historia grande, la que refiere los eventos históricos y acontecimientos públicos que afectaron a los devotos, pero sobre todo es una vía para conocer la pequeña historia de la vida cotidiana en un momento determinado, los malestares de la gente sencilla, sus miedos y sus sufrimientos.

A finales de la década de 1970 y en los años ochenta se realizaron en México algunos estudios exploratorios sobre el exvoto pictórico desde diferentes perspectivas, pero fue la década de los años noventa, en donde se produjeron investigaciones socioculturales del exvoto que sentaron las bases de este campo de estudios, el cual se amplió después del año 2000. En estos

[9] J. Durand, y D. S. Massey, *Milagros en la frontera… op. cit.,* pp. 25-26.

trabajos se constituyen corpus que permiten la clasificación y análisis cuantitativo de los exvotos de acuerdo con el tema o el tipo de milagro, la fecha de su producción y lugar del que provienen. Algunos estudios analizan temas específicos como la migración[10] o el problema de las mujeres,[11] las huellas que dejó la Revolución mexicana en estas formas votivas o la "otra historia".[12] Las colecciones de importantes santuarios de la región de occidente en México —la cual se caracteriza por su producción votiva— son objeto de mayor investigación junto con algunas del centro de este país, como la de la Basílica dedicada a la virgen de Guadalupe.[13] Las aproximaciones derivadas del campo de la historia del arte también configuran algunos estudios, en los cuales los exvotos pictóricos pasan a ser un documento no sólo social e histórico, sino también de "arte popular", una expresión de los artesanos que se distingue del "gran arte" y posee reglas particulares diferentes a las académicas.[14] En estos estudios se dirige la atención a formas votivas que destacan precisamente por su fabricación cuidadosa y se enfocan a exvoteros o retableros que sobresalen por su habilidad pictórica.

Desde el ámbito de los estudios de la comunicación, el exvoto se ha considerado un *medio de comunicación* al ser testimonio público de un milagro y forma de diálogo entre el creyente y la comunidad religiosa, un vehículo que media y configura las reglas de ese intercambio.[15] Este planteamiento contribuye a dirigir la mirada más allá de la comunicación, es decir, al mismo exvoto, y contemplar sus instancias productoras, que trascienden a la persona que agradece el milagro (que implica reconocer al productor artesanal, profesional, amateur o casero) y las instancias receptoras de los exvotos, lo cual conlleva a hablar de dispositivos espaciales de recepción, almacenamiento, eventual eliminación o destrucción y exhibición del exvoto en el espacio del santuario. Dicho aspecto no había recibido suficiente atención hasta ahora.

El ámbito de las disciplinas del lenguaje (lingüística, semiología, pragmática, análisis del discurso, la narratología y lo verosímil, entre otras) ha

[10] *Ibid.*

[11] P. Arias y J. Durand, *La enferma eterna. Mujer y exvoto en México, siglos XIX y XX*, Universidad de Guadalajara / Colegio de San Luis, México, 2002.

[12] Al respecto, véase E. Luque Agraz, *Los relatos pintados: la otra historia, exvotos mexicanos,* Centro de Cultura Casa Lamm, México, 2010.

[13] Entre algunos trabajos de corte académico están: M. Bélard y P. Verrier, *Los exvotos del occidente de México,* El Colegio de Michoacán / CEMCA, México, 1996; o de T. Calvo, *México en un espejo. Los exvotos de San Juan de los Lagos* [CD], UNAM / CEMCA, México, 2000. Véanse también en la bibliografía E. Luque y M. Beltrán, *Retablos y exvotos,* Artes de México, México, 2000; y M. Zires, *La transformación de los exvotos pictográficos guadalupanos 1848-1999*, Iberoamericana / Rice University / UAM-Xochimilco, México, 2014, sobre los exvotos guadalupanos de la Basílica.

[14] E. Luque y M. Beltrán, *op. cit.,* p. 51.

[15] Un estudio pionero que subraya esta dimensión comunicativa es el de J. González, "Exvotos y retablitos, comunicación y religión popular en México", *Cultura(s),* núm. 1 (1986), pp. 41-100.

impactado también el campo de estudio de los exvotos recientemente y ha permitido abordar la dimensión representacional del exvoto, así como el lenguaje escrito y visual que lo configuran. Desde esa perspectiva, el exvoto, si bien es un documento social e histórico, no es un reflejo de la realidad, está mediado por estereotipos, convenciones sociales y formas escritas y visuales que le otorgan una significación particular. Siguiendo estos planteamientos, se trata de un género discursivo o tipo de comunicación que está regido por reglas que estipulan qué se puede narrar como milagro y cómo se puede narrar dicho milagro en diferentes épocas y contextos sociales. En ese sentido, el exvoto, en tanto género narrativo del milagro, instaura un régimen de verosimilitud y un horizonte de interpretación de la realidad. Dicho género construye y actúa sobre la realidad, impone un orden explicativo e incorpora en el relato personajes, acciones (escenarios y tiempos narrativos); además invita a ver milagros en los acontecimientos extraordinarios de los devotos. En la narración escrita y visual del exvoto aparecen frecuentemente las figuras del individuo carente o necesitado, la de la divinidad como ente poderoso, así como las secuencias del acontecimiento dramático, la imploración, el milagro y el agradecimiento, entre otros. Este régimen de verosimilitud, que está enraizado en la historia religiosa e historia cultural de las sociedades católicas latinoamericanas, no es inmutable; por tanto se puede transformar.[16]

La mayoría de estudios apunta precisamente a las variaciones y cambios de los exvotos en las últimas décadas; y de igual manera a los tipos de milagros que narran en la sociedad contemporánea. Las miniaturas de metal ya no representan herramientas y actividades agrícolas, sino automóviles, motos, aviones, autobuses, radios, relojes y hasta rifles de asalto.[17] En los exvotos pictóricos se narra mucho más que milagros de enfermedades y accidentes, por ejemplo, logros en el ascenso social. La formas distintas de apelar a las figuras religiosas hablan de otro tipo de religiosidad.[18] El exvoto tiende a ser concebido cada vez menos como un testimonio público para convertirse en un diálogo privado e íntimo con la divinidad. Se reconoce asimismo el impacto que han tenido los lenguajes de los medios de comunicación, la fotografía, la prensa, la publicidad, el cómic y el cine en las formas votivas que adquieren nuevas significaciones sociales.[19]

Hay tipos de exvotos que no han recibido atención de los investigadores sociales, y en general, la práctica votiva en América Latina reclama la atención de la mirada antropológica.

[16] M. Zires, *La transformación…, op. cit.*

[17] M. Egan, *op. cit.*, p. 98.

[18] P. Arias y J. Durand, *La enferma eterna…, op. cit*; y M. Zires, *La transformación…, op. cit.*

[19] M. Zires, *La transformación…, op. cit.*

Véanse también

"Marianismo", "Cultura material", "Peregrinación, romería y turismo religioso", "Santuarios y altares".

Bibliografía

Arias, P., y J. Durand, *La enferma eterna. Mujer y exvoto en México, siglos XIX y XX,* Universidad de Guadalajara / Colegio de San Luis, México, 2002.

Durand, J., y D. S. Massey, *Milagros en la frontera. Retablos de migrantes mexicanos a Estados Unidos,* El Colegio de San Luis / CIESAS, México, 2001.

Egan, M., *Milagros. Votive Offerings from the Americas,* Museum of New Mexico Press, Estados Unidos, 1991.

Luque Agraz, E., y M. Beltrán, *El arte de dar gracias. Selección de exvotos pictóricos del Museo de la Basílica de Guadalupe,* Universidad Iberoamericana / Centro de Cultura Casa Lamm, México, 2003.

Zires, M., *La transformación de los exvotos pictográficos guadalupanos 1848-1999,* Iberoamericana / Rice University / UAM-Xochimilco, México, 2014.

F

FRONTERA NORTE DE MÉXICO: CREENCIAS

Alberto Hernández Hernández

Hablar de la frontera norte de México es reconocer la historia de un vasto espacio geográfico que representa 40% del territorio nacional. Más de 3 000 kilómetros de extensión nos separan de nuestro vecino del norte: los Estados Unidos. La frontera está delimitada en parte por el río Bravo y por espacios naturales como cerros y desiertos. Además, en años recientes el gobierno de los Estados Unidos ha construido poco más de 1 000 kilómetros de mallas de acero y concreto como una medida preventiva para evitar el cruce de personas y mercancías de manera ilegal.

Durante varios siglos el territorio norte de México mantuvo una lenta ocupación, incluso después de la guerra de 1846-1848 con los Estados Unidos. Fueron los viejos caminos reales de la época de la Colonia, los que favorecieron la comunicación de poblados de la región centro con la del norte del país. Sin embargo, otros pequeños poblados de la zona se mantuvieron aislados durante décadas.[1] La llegada del ferrocarril en 1890 conectó por vez primera una gran cantidad de localidades y dio impulso al desarrollo de diversas actividades económicas. Así finalmente se vinculó la frontera norte con la capital del país. Esto permitió el desarrollo de nuevas localidades urbanas en la frontera, no sólo en el aspecto económico, sino que trajo consigo diversas transformaciones sociales, culturales y religiosas.

Mientras en el centro y sur del país el catolicismo había logrado un fuerte arraigo y una sólida organización estructurada bajo la lógica de la división territorial,[2] en el norte pasó mucho tiempo para que esta institución religiosa se hiciera visible. Debido a que tanto el extenso territorio como la escasez de templos de culto y sacerdotes hicieron difícil la acción eclesiástica de la Iglesia católica durante los siglos XVIII y XIX. La frágil implantación del catolicismo enfrentó nuevos desafíos, entre ellos la llegada de las primeras sociedades protestantes en 1870 con un importante número de estaciones misio-

[1] G. Galaviz, O. Odgers, y A. Hernández, "Tendencias del cambio religioso en la región norte de México", en A. Hernández y C. Rivera (coords.), *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, Colef / CIESAS / COLMICH, México, 2009.

[2] J. Palard, "Les Recompositions territoriales de l'Église catholique entre singularité et universalité", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 44, núm. 107 (1999), pp. 55-75.

neras en el norte de México.[3] Si bien los frutos cosechados por las primeras comunidades protestantes fueron escasos, la presencia de estas obras misioneras distinguió a esta región como un espacio pionero en términos de diversidad religiosa. Además de protestantes, durante el mismo periodo también se establecieron colonias de inmigrantes europeos, armenios, japoneses, chinos y rusos, con religiones ya cercanas o muy distantes de la fe católica. Los que adquirieron una mayor visibilidad fueron los menonitas, quienes establecieron campos agrícolas en el municipio chihuahuense de Cuauhtémoc, principalmente. Otro grupo importante fueron los disidentes de una rama de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, quienes por sus prácticas de poligamia huyeron de Utah hacia Chihuahua.

La consolidación de la región norte tuvo diversos procesos de transformaciones a lo largo de siglo XX, así como cambios sociales y culturales muy notables a inicios del nuevo siglo. Dichos impactos también se hicieron visibles en el terreno religioso.[4] Las Iglesias de corte pentecostal tuvieron una inserción temprana en este territorio, dando lugar a la implantación de sociedades religiosas como la Iglesia apostólica de la fe en Cristo Jesús, entre otras. Tiempo después, las Iglesias vivieron un intenso proceso de trasformación, pues sus prácticas y sus distintos modos de interpretar pasajes bíblicos crearon comunidades diversas y cambiantes en esta región.

Los años ochenta representaron una transición religiosa en la vida de muchos mexicanos, puesto que el rostro de una nación predominantemente católica se fue reconfigurando con un porcentaje cada vez elevado de mexicanos que habían cambiado de religión, característica que se vio acentuada en el norte del país, de acuerdo con el X Censo de Población y Vivienda en 1980.

A finales de la década de 1980 el universo cristiano no católico en la frontera norte mostró un cambio importante dentro del campo religioso, lo cual dejó en evidencia su carácter diverso, plural y complejo en cuanto a denominaciones, congregaciones y tipos de templos. En 1987, el Colegio de la Frontera Norte publicó un inventario de organizaciones religiosas no católicas, llevado a cabo en Tijuana, Ciudad Juárez, y Matamoros. Este visibilizó en Tijuana 99 credos y centros de culto diversos, muchos de ellos incluso funcionaban en casas particulares.[5] Ninguna otra región de México presentaba hasta entonces tal diversidad.

[3] A. Hernández Hernández, *Frontera norte de México. Escenario de diversidad religiosa*, El Colegio de la Frontera Norte / Colegio de Michoacán, México, 2013, p. 42.

[4] R. de la Torre, y C. Gutiérrez Zúñiga, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, El Colegio de Jalisco / Colef / CIESAS / COLMICH / Segob / Universidad de Quintana Roo, Guadalajara, 2007.

[5] A. Hernández Hernández, "Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: estudio sociográfico en tres localidades urbanas", *Revista Frontera Norte*, vol. 8, núm. 15 (1996), pp. 107-132.

Una creencia inicial fue situar este crecimiento de nuevas ofertas religiosas como una punta de lanza del imperialismo norteamericano, en medio de una teoría de conspiración, que desconfiaba de todo lo extranjero. Este imaginario comenzó a cambiar gracias a los estudios antropológicos y sociológicos que mostraron el carácter nacional de este tipo de movimientos e Iglesias, que enfatizaban los procesos internos de las propias comunidades religiosas y su transformación, tal y como puede verse en los trabajos realizados por el CIESAS y El Colegio de la Frontera Norte.[6]

Este carácter pluriconfesional de la vida religiosa fue una de las características que más distinguieron a las localidades fronterizas debido a los procesos generados por el fenómeno de la migración. También la heterogeneidad urbana y la multiculturalidad son dos rasgos distintivos de los municipios fronterizos en estados como Baja California, donde se expresan formas singulares de practicar el catolicismo como el movimiento carismático o la devoción a santos populares. Del mismo modo, en la región norte de México, en particular en Baja California, se volvió evidente un proceso de gran diversidad religiosa dominado en gran medida por las Iglesias cristianas evangélicas, seguidas de testigos de Jehová, mormones y adventistas, quienes compiten en un campo religioso cada vez más reñido.

Dentro del conjunto de los 38 municipios fronterizos, Tijuana es el caso más llamativo en términos del número existente de sociedades religiosas, ya sea católicas o no católicas. Más de 1 000 centros de culto católicos y no católicos son muestra de esta diversidad; pequeños y grandes locales que pueden albergar menos de 50 creyentes hasta grandes espacios que pueden recibir simultáneamente a miles de personas. En el caso específico de los centros de culto no católico, viviendas, viejos almacenes, antiguos cines, naves industriales y modernos edificios son parte de estos espacios habilitados como templos o capillas. Estos poseen una arquitectura versátil y escasamente homogénea, contrario a los templos de mormones y testigos de Jehová, cuya arquitectura sigue modelos similares. Los espacios de culto, principalmente cristianos, dan vida al paisaje urbano de Tijuana en medio de contrastes y panoramas situados entre la opulencia y la pobreza.

Los testigos de Jehová, con alta presencia en Baja California, integran una organización con alrededor de 500 salones del reino y más de 70 000 creyentes en este territorio, lo que significa constituyen uno de los enclaves territoriales más importantes de esta organización a nivel nacional.[7] En segundo lugar se encuentra la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, mejor conocidos como mormones, quienes cuentan con 40 templos y una comunidad cercana a los 14 000 fieles.[8] En diciembre de 2015, esta orga-

[6] *Idem.*
[7] A. Hernández Hernández, *Frontera norte de México…*, *op. cit.*, p. 167.
[8] *Ibid.*, p. 105.

nización inauguró un lujoso y llamativo templo en Tijuana con capacidad para albergar alrededor de 20 000 creyentes.

El universo dinámico de Tijuana y su vida religiosa está en gran medida representado por la presencia de iglesias pentecostales divididas entre una amplia gama de dominaciones, las más importantes de ellas son la Iglesia apostólica de la fe en Cristo Jesús, asambleas de Dios y la Iglesia del evangelio cuadrangular. Aunque en años recientes se han hecho presentes otras Iglesias pentecostales con una presencia significativa en el sureste del país. Otro componente importante lo conforman las Iglesias de tipo neopentecostal, algunas inclusive utilizan locales de hoteles y salones sociales para celebrar sus congregaciones. Su mirada y acción anteriormente estaban enfocadas en personas de clase media, pero ahora han incursionado en otros sectores sociales. Este es el caso de uno de los espacios de culto más grandes en la ciudad de Tijuana: "La Carpa de los Milagros", establecida en una gigantesca carpa en la zona oriente de la ciudad, con capacidad para 1 000 personas.

Recientemente ha sido notorio el hecho de que algunas iglesias pentecostales y neopentecostales han comenzado a cambiar el tipo de actividades asistenciales a las que tradicionalmente se dedicaban, para enfocarse en campos como la salud, el combate a las adicciones, la prevención de la violencia entre niños y jóvenes y el bienestar para la familia. Asimismo, han incorporado a muchos jóvenes a su trabajo de evangelización, pues ellos constituyen un elemento dinámico en estas comunidades y, en algunos casos, son piezas clave al interior de sus grupos al estar a cargo de la música de alabanza y organizar múltiples actividades juveniles como eventos o congresos.[9]

Del mismo modo, las Iglesias de tipo neopentecostal proyectan un gran dinamismo por medio de modelos organizacionales y prácticas de tipo empresarial al interior de sus comunidades religiosas. También el uso constante de redes sociales, conciertos musicales y la organización de actividades diversas resultan muy atractivos para un número cada vez mayor de creyentes. Con carteleras instaladas en avenidas cercanas a la frontera con los Estados Unidos, estas Iglesias anuncian llamativas frases como: "Experimenta el poder de un corazón transformado", es decir invitaciones para visitar su comunidad. La llamada "teología de la prosperidad", tan popular en países como Brasil y Colombia, se hizo presente en Tijuana por medio de una convocatoria que invitaba a todos los creyentes a apostar a su fe, otra manera de decir que todo lo que ellos otorguen o den como recursos para su congregación les será retribuido en mayor cantidad. Estas Iglesias tienen como denominador común su gran nivel de sociabilidad y poder creativo para atraer a nuevos

[9] A. Hernández Hernández, "Devoción a la Santa Muerte y San Judas Tadeo en Tepito y anexas", *El Cotidiano,* 169-169 (2011), pp. 39-50.

fieles, sobre todo en ciudades importantes como Ciudad Juárez, Monterrey, Hermosillo, Mexicali o Tijuana.

Las acciones y recursos de las Iglesias cristianas para atender los problemas de las adicciones de las drogas y el alcohol son muchos. Tan sólo en Baja California se registraron, durante el 2011, 193 centros de rehabilitación, de los cuales 65 estaban ubicados en Tijuana. Según datos de la Dirección Municipal contra las Adicciones del Ayuntamiento de ese municipio, 50% de los centros registrados pertenecían a Iglesias o seguían criterios cristianos evangélicos para sus modelos terapéuticos.[10] Hecho que muestra una interesante y compleja alternativa de tratamiento de adicciones vista desde una mirada confesional.

Por otro lado, aunque Tijuana no se ha caracterizado por ser un punto con un alto número de devotos visibles de santos locales como en otras zonas del país, sí se encuentra lugar para otras expresiones religiosas no reconocidas oficialmente, que han venido a conformar una religiosidad que combina las prácticas católicas con la creencia en santos y otras imágenes que son motivo de devoción para miles de personas. Este es el caso del culto a Juan Soldado, Jesús Malverde, la santa Muerte, entre otras. Las hazañas y milagros de estas figuras son cada vez más amplios, ya sea desde temas como la salud, el amor y la buena suerte hasta para brindar protección en actividades como el narcotráfico o también cuando se intenta cruzar ilegalmente la frontera hacia los Estados Unidos.

Las distintas devociones, cultos y expresiones religiosas se han transformado en el norte de México, y han construido un escenario con alta diversidad religiosa. La presencia de grupos religiosos católicos y no católicos a lo largo de décadas ha reformado el campo religioso de la ciudad de Tijuana, así como las manifestaciones vinculadas a la religiosidad popular, que hacen de este espacio un rico laboratorio social en cuanto a religiones y creencias.

Si algo distingue a los creyentes en Tijuana es su gran maleabilidad y forma de adaptarse a nuevos escenarios. Aquí subsisten los tradicionales devotos católicos, los de estilo más flexible o casual, los cristianos de una amplia gama de tradiciones (pentecostales, neopentecostales o fundamentalistas) los testigos de Jehová, que cada vez se hacen más visibles e inauguran nuevos salones del reino. Seguidos de mormones y adventistas cuya presencia continua ampliándose. Junto a estas confesiones, también es posible encontrar en menor medida a musulmanes, budistas y otras tradiciones espirituales. Por este conjunto tan diverso de religiones y creencias, en escenarios como el de Tijuana cada vez se agudiza más la impronta de un "nomadismo religioso", según lo ha denominado De la Torre,[11] donde se respira un aire

[10] A. Hernández Hernández, *Frontera norte de México…*, *op. cit.*, pp. 160-164.

[11] R. de la Torre, *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*, CIESAS / Publicaciones de la Casa Chata, México, 2012.

de intercambios y sobreposiciones en el que todo es posible y donde un fiel puede declararse católico pero también asistir a sesiones de reiki, temazcales, adorar a santos proscritos y acudir los domingos a misa.

Por lo anterior, hablar de la frontera norte es un referente importante en términos del significado que esta región tiene para dimensionar y comentar aspectos culturales y religiosos de su población. Ser frontera con una nación anglosajona, como los Estados Unidos, y ser el inicio de una región que marca los límites territoriales de América Latina, ofrece diferentes e interesantes perspectivas de análisis que constantemente se renuevan. Por esto, en términos religiosos, la frontera norte de México ofrece un interesante recuento de las distintas etapas de desarrollo y los cambios del pentecostalismo, la inscripción de nuevos escenarios religiosos impulsados por distintos líderes, los circuitos de formalidad e informalidad propios de la vida fronteriza, la competencia entre actores religiosos, el posicionamiento de testigos de Jehová y mormones como una fuerza en ascenso, además de la recomposición y acciones de la Iglesia católica, que a pesar de continuar siendo la religión mayoritaria tanto en Baja California como en la ciudad de Tijuana, cuenta con un nivel de influencia menor respecto a otras regiones del país y enfrenta los desafíos de lograr posicionarse en un territorio cada vez más diverso en términos religiosos, con nuevas comunidades y expresiones desde la religiosidad popular y otras devociones que continúan reconfigurando el mapa religioso de esta frontera.

Véanse también

"Criminalidad y santos populares", "Bandoleros santificados en México", "Mística y santos populares transfronterizos", "Migrantes latinos en los Estados Unidos".

Bibliografía

Galaviz, G., O. Odgers y A. Hernández, "Tendencias del cambio religioso en la región norte de México", en Alberto Hernández y Carolina Rivera (coords.), *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa,* Colef / CIESAS / COLMICH, México, 2009.

Hernández Hernández, A., "Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: estudio sociográfico en tres localidades urbanas", *Revista Frontera Norte,* vol. 8, núm. 15 (1996), pp. 107-132.

____, *Frontera norte de México. Escenario de diversidad religiosa,* Colef / COLMICH, México, 2013.

Palard, J., "Les Recompositions territoriales de l'Église catholique entre singularité et universalité", *Archives de Sciences Sociales des Religions,* vol. 44, núm. 107 (1999), pp. 55-75.

Torre, R. de la, *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara,* CIESAS-Publicaciones de la Casa Chata, México, 2012.

Torre, R. de la, y C. Gutiérrez Zúñiga, *Atlas de la diversidad religiosa en México,* El Colegio de Jalisco / Colef / CIESAS / COLMICH / Segob / Universidad de Quintana Roo, Guadalajara, 2007.

G

GUADALUPANISMO

Rodolfo Soriano Núñez

Las contradicciones y yuxtaposiciones en los cultos religiosos y civiles a la virgen de Guadalupe forman parte de la realidad nacional mexicana ya desde antes de que México existiera formalmente como país. El fenómeno guadalupano está dotado, ya desde su origen, por notables tensiones, en algunos casos, incluso contradicciones que hacen muy difícil encuadrar al fenómeno en sí mismo o al guadalupanismo en las estrechas categorías teológicas, sociológicas, antropológicas, pastorales e incluso mariológicas construidas para dar cuenta de otros tipos de culto mariano más ortodoxos en México. La devoción a la Virgen de San Juan de los Lagos, sería el ejemplo mejor logrado, pero sería posible realizar contrastes similares con las advocaciones de Aparecida (Brasil), Coromoto (Venezuela), Luján (Argentina), Popayán (Colombia), entre otras muchas.

¿Qué ha hecho que el guadalupanismo haya sido capaz de desarrollar estos rasgos? Es difícil ofrecer una respuesta única, contundente, pues existen pocos estudios sociológicos, antropológicos o pastorales sobre el fenómeno. Entre los más notables está uno, de tipo estadístico, contenido en el texto *Cómo somos los mexicanos.*[1] El segundo, titulado *No temas… yo soy tu madre,* incluye algunos datos estadísticos, pero su fortaleza está en las profundas, muy detalladas, descripciones que adelantaron sus autores Paolo Giuriati y Elio Masferrer a partir de un número limitado pero útil de entrevistas con peregrinos en el recinto del Tepeyac. Otros datos se pueden rescatar de la Encuesta Nacional de Cultura y Práctica Religiosa, 2013 del Imdosoc,[2] así como de otras encuestas, como *Los mexicanos de los noventa,*[3] que —en su conjunto— inspiran estas líneas y las hipótesis subyacentes en ellas.

[1] A. Hernández Medina y L. Narro Rodríguez (coords.), *Cómo somos los mexicanos,* Centro de Estudios Educativos-Consejo Nacional de Recursos para la Atención de la Juventud, México, 1987. Véase la sección 4 de A. Hernández Medina "Religión y moral", específicamente el apartado 13, dedicado al guadalupanismo (pp. 140-143).

[2] AA.VV., *Encuesta nacional de cultura y práctica religiosa, 2013,* Fundación Konrad Adenauer-Imdosoc, México, 2015.

[3] AA.VV., *Los mexicanos de los noventa,* Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México, 1996. Véase la sección relativa a Práctica Religiosa, pp. 109-113.

El guadalupanismo, mucho más que otros cultos marianos, ha logrado resistir los intentos de: normalización (casi pasteurización) de la devoción dirigidos desde la jerarquía católica, usufructo por parte de las élites políticas, y apropiación excluyente por parte de distintos movimientos sociales (incluido el de independencia, encabezado por Miguel Hidalgo y José María Morelos), y de explotación comercial, por parte de las televisoras privadas de México.

Esa resistencia ha sido posible, en alguna medida, porque el guadalupanismo, como cualquier otro aspecto de la vida asociada, se construye gracias a sucesivos procesos de sedimentación que no siguen las reglas de la lógica formal o matemática. Entre otras razones porque las convicciones acerca de lo que Guadalupe representa son resultado de complejas experiencias personales, familiares o comunitarias de personas que saben poco de los problemas que enfrentan y de la manera en que se articulan las soluciones a esos problemas. Su percepción no se ajusta ni a los cánones de la reflexión teológica, ni a los intentos de encuadre en programas de pastoral que se resisten a aceptar la radicalidad, profundamente cristiana, del hecho guadalupano en términos de la igualdad de todas las personas ante Dios y su madre y, por ello, tratan de regularlo y pasteurizarlo.

Además de resistir, el guadalupanismo (más que otras formas del culto mariano incluso en América Latina) es desde su origen una práctica religiosa que protege, pero que también inspira a confrontar. La devoción protegió a la Ciudad de México, en la infancia del guadalupanismo, cuando la capital de la Nueva España enfrentó, durante el siglo XVI, las seis terribles epidemias de 1520, 1531, 1537-1538, 1544-1545, 1576 y 1588[4] y, posteriormente, en pleno Siglo de las Luces, el ilustrado siglo XVIII, en 1737.[5] La protección no se ha limitado a las epidemias. Incluyen desastres naturales como los terremotos de 1985, además de las calamitosas guerras civiles, pomposamente disfrazadas de revoluciones, de los siglos XIX y XX, que sumieron al país en el caos gracias a la incapacidad de sus élites para negociar no sólo entre ellas, sino para negociar soluciones reales a los problemas de la mayoría de la sociedad que dicen representar. La protección también se ha manifestado, como símbolo de unidad tanto en las intervenciones extranjeras, como en la dolorosa experiencia del éxodo, de la emigración, de México a los Estados Unidos, para buena parte de los casi nueve millones de mexicanos que viven sin los documentos necesarios para hacerlo en aquel país.

[4] A. Mandujano Sánchez, L. Camarillo Solache, y M. A. Mandujano, "Historia de las epidemias en el México antiguo. Algunos aspectos biológicos y sociales", en *Casa del Tiempo* (México, abril de 2003), <http://www.difusioncultural.uam.mx/revista/abr2003/mandujano.html>. Consultado el 20 de agosto de 2016.

[5] D. A. Brading, *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición,* Taurus, México, 2002, pp. 196 y ss.

La vitalidad de ya casi cinco siglos del guadalupanismo (mexicano, mexicoamericano y latinoamericano), tendría que explicarse siguiendo las líneas de lo que Rodolfo Usigli, dramaturgo mexicano de mediados del siglo XX, describió como el "carácter antihistórico" del hecho guadalupano. Usigli desarrolló esta noción como soporte de su obra de teatro *Corona de Luz*.[6] En ella se narra el intento fallido de falsear una aparición de la virgen María en el Valle de Anáhuac de la posconquista. El intento fracasa porque la virgen María misma decidió adelantársele al grupo de frailes que querían evangelizar sobre la base de una mentira. Esta profunda paradoja, la madre de Dios que se adelanta y juega, ella misma, una broma a los monjes, es lo que da a la trama de Usigli el carácter "anti-histórico", pero es posible advertir en el desarrollo y expresión actual del guadalupanismo notas similares que escapan a los repetidos intentos de normalización sociológica, histórica o pastoral del hecho guadalupano y que se traduce en el carácter al mismo tiempo privatista y de resistencia; pasivo, apático incluso, pero capaz de inspirar luchas para alcanzar mayor igualdad, equidad y justicia.

Para Usigli,

> el adjetivo "anti-histórico" no se refiere a un simple desordenamiento de sucesos históricos o de su cronología, ni a un *parti pris* de marchar ciega y denodadamente contra la historia —esto sería estúpido— sino que involucra, o pretende involucrar, un examen y una proyección de los acontecimientos históricos en forma diversa de los que les conceden los historiadores en general.[7]

Y agrega: "si la virgen de Guadalupe, Vicaria del Señor, no constituye una esperanza y, por ello, una alegría del Continente; si ha de ser una virgen triste y oscura, independientemente de su color, ¿para qué la querríamos o para qué nos serviría?".[8] Usigli ofrece sus propias respuestas a esa pregunta y aunque son interesantes, es más importante tratar de encontrar en los pocos estudios disponibles sobre el guadalupanismo, las respuestas que ofrecen las personas que creen en ella.

De acuerdo con Hernández Medina, los mexicanos de finales de los años ochenta eran abrumadoramente guadalupanos: 87.9%, cifra un poco menor al total de personas que se reconocieron como católicas, 88.3%, en esa misma encuesta. Esta convicción aumentaba en la medida que crecía la edad y era más intensa en las zonas rurales (74.1%) y en las regiones del Centro (excepto el entonces Distrito Federal) y el Sur-Sureste, que reportaban tasas de creencia en el milagro guadalupano de 77.9 y 65% respectivamente. Hernández Medina permite ver también cómo en los años ochenta había 57.2%

[6] R. Usigli, *Corona de luz,* Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
[7] *Ibid.*, p. 56.
[8] *Ibid.*, p. 60.

de la población que consideraba muy importante a la virgen de Guadalupe. Sólo 9% la consideraba “nada importante” y apenas 2% de los encuestados optó por calificarla como “una patraña”.

Casi diez años después, *Los mexicanos de los noventa,* permitía apreciar algunas constantes. A la pregunta de si la persona encuestada le pediría un favor a la virgen o a los santos, 87% respondió afirmativamente. Las respuestas siguen patrones lógicos: a mayor escolaridad / ingreso, menor disposición a pedir el milagro; a menor edad, menor disposición a solicitar el milagro. Pero las diferencias en términos de urbanización eran menos importantes.

Casi 20 años después, en 2013, la *Encuesta nacional de cultura y práctica religiosa, 2013* encontró que 83% de los mexicanos recurren a la oración o la meditación cuando tienen algún problema. De ellos, una cuarta parte realizan algún tipo de oración dirigida a la virgen María. Además, al preguntárseles sobre las festividades más importantes del año, 67% de los católicos señalaron a las de la virgen de Guadalupe como importantes para ellos y sus familias, sólo superadas por las de Navidad.

Los datos más reveladores los ofrecen Giurati y Masferrer al analizar, a finales de los años noventa, las razones de las personas que acuden directamente al santuario de Guadalupe en La Villa. Dicen:

> al ser el guadalupanismo representación de la inmensa mayoría de la sociedad, pero no estandarte de un Estado que se asume como totalidad,[9] Guadalupe es una reserva de lealtades primordiales, expresa a los católicos mexicanos, pero no al Estado. Por ello pudo y puede ser estandarte de los movimientos populares frente al Estado (el que sea, no sólo el mexicano), como lo fue en la Independencia, el zapatismo, la cristiada y otros muchos movimientos sociales más pequeños… Esto es válido no sólo para el territorio mexicano, sino que en los Estados Unidos se transformó en estandarte de las poblaciones chicanas e incluso latinas frente al mundo anglo.[10]

Que el guadalupanismo sea tan fecundo como contradictorio fue advertido ya en 1977 por Octavio Paz cuando escribió el prefacio al texto de Jacques Lafaye.[11] En ese pequeño texto, el poeta caracteriza a Guadalupe como “madre de dioses y de hombres, de astros y hormigas, del maíz y del maguey”, como

[9] Como sí ocurre con otros cultos marianos que padecen por el carácter oficial que han asumido, como en el caso de la virgen de Luján en Argentina. Nota de RSN.

[10] P. Giuriati, y E. Masferrer Kan (coords.), *No temas… yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica,* Centro Ricerche Socio Religiose / Plaza y Valdés, México, 1998, p. 15.

[11] J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México,* Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

> la respuesta a la situación de orfandad en que dejó a los indios la conquista. Exterminados sus sacerdotes y destruidos sus ídolos, cortados los lazos con el pasado y con el mundo sobrenatural, los indios se refugiaron en las faldas de Tonantzin / Guadalupe: faldas de madre / montaña, faldas de madre / agua. La situación ambigua produjo una reacción semejante: los criollos buscaron en las entrañas de Tonantzin / Guadalupe a su verdadera madre.[12]

Y la seguimos buscando. O al menos esa fue la recomendación del papa Francisco al postrarse ante el ayate de Guadalupe en 2016: reconocernos en la imagen de Juan Diego (real o ficticio, después de todo él comparte el carácter anti-histórico del hecho guadalupano) y ser capaces de escuchar el núcleo más duro del *Nican Mopohua:*[13] "¿Qué hay hijo mío el más pequeño?, ¿qué entristece tu corazón? ¿Acaso no estoy yo aquí, yo que tengo el honor de ser tu madre?" para —como señaló Francisco en la Basílica— "no quedar aplastados por nuestros dolores".[14] Ello implica, entre otra cosas, reconocer el carácter, profundamente liberador, de la devoción y explica —en gran medida— por qué cinco siglos después, muchos presbíteros y obispos pueden celebrar a Guadalupe, incluso en la Basílica de Guadalupe, sin estar dispuestos del todo a correr el riesgo de reconocer y predicar la radicalidad del hecho guadalupano, sin que ello resquebraje al guadalupanismo como tal.

En el México del siglo XXI la devoción a Guadalupe adquiere nuevas formas. Entre los ejemplos más notables están las calcomanías de la empresa *Distroller.* En ellas Guadalupe se convierte en una suerte de alebrije, una imagen fantástica, del catolicismo mexicano; no sólo por la variedad de los colores o las formas que le adscriben a la virgen. También por la manera en que esa re-apropiación de la imagen de Guadalupe renueva la devoción incluso frente a jóvenes que difícilmente habitan el edificio teológico del catolicismo y que, si la adoptan, lo harán en sus términos. Están también las fusiones, chocantes para un sector del catolicismo, entre Guadalupe y la así llamada "santa Muerte" o entre Guadalupe y las deidades de la santería y el vudú, que hablan de la capacidad de la imagen como tal para generar nuevas formas de recursividad, pero que también hablan del riesgo que plantean para el catolicismo, en general, y el guadalupanismo, en particular, los usos —al menos parcialmente autopoiéticos— que se le dan a la imagen en los

[12] *Ibid*., pp. 22-23.

[13] Existen varias traducciones del *Nican Mopohua,* algunas están disponibles en diferentes portales Web. La traducción de Miguel León Portilla publicada en 2000 sigue siendo la más completa, entre otras razones por los apuntes que el arqueólogo ofrece. Se puede consultar en M. León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe, Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican mopohua,* El Colegio Nacional / Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

[14] La homilía del papa Francisco durante la misa en la Basílica de Guadalupe se puede consultar en <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2016/documents/papafrancesco_20160213_omelia-messico-guadalupe.html>. Consultada el 20 de agosto de 2016.

sectores más marginales y quizás más innovadores en términos de creación y reproducción cultural de la sociedad mexicana y estadunidense.

Véanse también

"Marianismo", "Catolicismo en México", "Santuarios y altares", "Virgen María".

Bibliografía

Brading, David A., *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición,* Taurus, México, 2002.

Hernández Medina, Alberto, y Luis Narro Rodríguez (coords.), *Cómo somos los mexicanos,* Centro de Estudios Educativos-Consejo Nacional de Recursos para la Atención de la Juventud, México, 1987.

Lafaye, Jaques, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

León-Portilla, Miguel, *Tonantzin Guadalupe, Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican mopohua*, El Colegio Nacional / Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

Usigli, Rodolfo, *Corona de luz*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

GUERRA ESPIRITUAL

LUIS A. VÁRGUEZ PASOS

América Latina enfrenta, actualmente, diversos problemas. Para los ministros de diversas Iglesias esto sucede debido a la guerra espiritual, guerrilla espiritual o combate espiritual. Entre esas Iglesias se incluyen las pentecostales, la católica con sus grupos de Renovación Carismática en el Espíritu Santo y las congregaciones de origen protestante que se ubican en el neopentecostalismo. La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días utiliza el término *guerra celestial* para referirse a este combate. Sin importar cómo le llamen, estas Iglesias concuerdan en que está ocurriendo una guerra más importante en el mundo espiritual que las guerras de las naciones contra el mundo natural. De ahí la relevancia de esa categoría en el discurso religioso latinoamericano.

Pablo en su "Carta a los efesios" describe esta guerra al decir: "Porque no tenemos lucha contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra gobernadores de las tinieblas de este siglo, contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes".[1] Según los ministros que han hecho suyo este discurso, esta guerra sólo se visibiliza y comprende a través de la fe. Mediante esta categoría, dichas Iglesias simbolizan la lucha de todo cristiano contra las fuerzas del mal representadas por Satanás, origen de todos los males y pecados. Sin embargo, este combate incluye a toda la humanidad, ya que Satanás ataca a todo hombre, sea o no cristiano. Según Frangipane,[2] la guerra espiritual se da en tres principales campos de batalla: la mente, la Iglesia y los lugares celestiales.

Generalmente se piensa que la noción de guerra espiritual surgió en las Iglesias neopentecostales porque han incorporado a su doctrina la lucha contra demonios y espíritus del mal.[3] No obstante, Hilario Wynarczyk[4] propone que esa categoría se originó en los Estados Unidos, alrededor de 1989, entre Iglesias del movimiento evangélico. Además, sugiere que en el análisis de la guerra espiritual hay que distinguir entre su connotación como concep-

[1] Efesios 6: 12.

[2] F. Frangipane, *Los campos de la lucha espiritual*, Carisma, Bogotá, 1996.

[3] A. Pollak-Eltz, *Estudio antropológico del pentecostalismo en Venezuela*, Universidad Santa Rosa, Caracas, 2000.

[4] H. Wynarczyk, "La guerra espiritual en el campo evangélico", *Sociedad y religión. Sociología, antropología e historia de la religión en el Cono Sur*, núm. 13 (1995), pp. 152-158.

to evangélico tradicional y su sentido en tanto corriente religiosa que tiene un auge inusitado.

A mi juicio, los antecedentes de la guerra espiritual se remontan a Agustín (354-430 d.C.) y al sacerdote anglicano John Henry Newman (1801-1890). El primero, aunque no se propone hablar de esta categoría, lo hace en sus *Confesiones* cuando reflexiona sobre la felicidad que da el gozo al Señor y cómo hay individuos que se resisten a este gozo debido a que "la carne pelea contra el espíritu y el espíritu contra la carne".[5] Newman utiliza el término *guerra espiritual* en diversos documentos que escribió en las décadas de 1830 y 1840, para referirse a la lucha que sostiene consigo para discernir entre permanecer en la Iglesia anglicana o convertirse a la Iglesia católica. Así, en un sermón, pronunciado en 1837, toma esta figura de la Biblia y habla de ella como tal. Es más, denomina "la guerra entre la ciudad de Dios y los poderes de las tinieblas" como la doctrina esencial del catolicismo.[6]

Los fundamentos de la guerra espiritual son bíblicos. En el Antiguo Testamento encontramos referencias a la lucha de Yahvé contra sus enemigos y los del pueblo de Israel; unas veces en forma directa, como cuando le ordena al Mar Rojo cerrarse para ahogar a los ejércitos del faraón que perseguían a Moisés y a los israelitas, y en otras en forma indirecta, como en el sitio de Josué contra Jericó. En el Nuevo Testamento, Juan narra el combate celestial de las milicias encabezadas por el arcángel Miguel, aquí, tras ser vencidos, Satanás y su legión son arrojados a la Tierra.[7] Desde entonces, rondan la Tierra para hacer la guerra contra la descendencia de la mujer que parió un hijo varón,[8] es decir, la humanidad. Antes de concluir el Apocalipsis, Juan describe la batalla final en la que Satanás es encadenado durante 1 000 años y luego, después de ser soltado y extraviar a los hombres, él y su ejército son arrojados a un estanque de fuego y azufre en donde serán atormentados eternamente.[9]

De manera puntual, esta guerra se fundamenta en lo que algunos analistas llaman la "articulación pentecostal del universo simbólico judeo-cristiano",[10] es decir, ese conjunto de creencias que rigen el pentecostalismo como son la segunda venida de Cristo, la salvación por la sanidad divina, el bautismo en el Espíritu Santo, la centralidad e inefabilidad de la Biblia y la presencia de Satanás en el mundo. La expansión del pentecostalismo por la región ha hecho que esas creencias constituyan parte de los elementos ideológicos del cristianismo latinoamericano actual.

[5] E. Bonete Perales, *Tras la felicidad moral*, Cátedra, Madrid, p. 95.

[6] G. Randle, *La lucha espiritual en John Henry Newman*, Desclée de Bower, Bilbao, 2000, p. 22.

[7] Apocalipsis 12: 7-9.

[8] Apocalipsis 12: 13-17.

[9] Apocalipsis 20: 1-10.

[10] M. Villamán, *El auge pentecostal. Certeza, identidad, salvación*, Centro Antonio de Montesinos, México, 1993, p. 55

De los anteriores elementos, la presencia de Satanás en el mundo es el eje en torno al cual se estructuran los demás elementos que dan sentido a la lucha de los cristianos contra las fuerzas del mal. Para los neopentecostales, la presencia de Satanás en el mundo les permite, por una parte, interpretar y explicar los males, problemas y situaciones negativas que ocurren en su entorno; y, por la otra, dar sentido a sus pensamientos, ritos y acciones, tanto individuales como colectivos, que emprenden para combatir a Satanás. Entre las individuales se encuentran problemas como el alcoholismo, la drogadicción, la prostitución, la desintegración familiar, la depresión, la angustia y el estrés que son provocados por el demonio. Entre las colectivas están sus cultos, campañas y demás eventos religiosos que se tornan en batallas particulares que los cristianos sostienen contra Satanás en esa gran guerra espiritual. En ambos casos, aquéllos conciben la vida, desde la fe en Cristo, como una guerra permanente.

Los ministros religiosos que privilegian la guerra espiritual en sus sermones exhortan a sus feligreses a enlistarse en los ejércitos de Dios; para ello, deberán arrepentirse de sus pecados y comprometerse a llevar una vida digna que les identifique como hijos suyos. Ya enlistados, como todo soldado que marcha a la guerra, deberán entrenarse, planear sus estrategias y preparar las armas con las que vencerán al enemigo. Éstas son el estudio de la palabra de Dios, las alabanzas, la adoración, el ayuno, la oración, la sangre y el nombre de Cristo. Estos cristianos también disponen de las armas que menciona Pablo en su carta a los efesios.[11] En la guerra espiritual, hay armas ofensivas y defensivas; las que Pablo menciona son para la defensa del cristiano y las anteriores son para atacar a su oponente. En esta guerra igual se requiere de acciones individuales y de la organización colectiva de los combatientes. Tal fue la campaña nacional que el pastor Héctor Aníbal Giménez emprendió en Argentina, en la que animaba a su audiencia a emprender ambas acciones.[12] Sus campañas también se extendieron a Chile y Uruguay.

Los sacerdotes católicos simpatizantes de dicha guerra han incorporado la imagen guerrera de la virgen María. Esto no es nuevo, María fue utilizada en la reconquista española y, ante su eficacia simbólica frente a los árabes, los conquistadores de América y los criollos libertadores recurrieron nuevamente a ella. González Dorado[13] menciona que Hernán Cortés utilizó en México la imagen de la virgen María con su hijo en brazos. Miguel Hidalgo enarboló un estandarte con la virgen de Guadalupe en su célebre grito, mientras que Manuel Belgrano, en la batalla de Tucumán, Argentina, y José de San Martín, al cruzar los Andes, nombraron generalas de sus ejércitos a la

[11] Efesios 6: 11-20.

[12] H. Wynarczyk, "La guerra espiritual…", *op. cit.*

[13] A. González Dorado, *De María conquistadora a María liberadora. Mariología popular latinoamericana*, Sal Tarrae, Santander, 1998.

virgen de las Mercedes y a la virgen del Carmen, respectivamente. En la actualidad, María, ayudada por los ángeles, sigue combatiendo a Satanás para preparar la segunda venida de su hijo Jesús e instaurar el reino de Dios. A su vez, desea que todos sus hijos participen en este combate y sean testigos del reino que Cristo les tiene preparado. Por ello, los ángeles exhortan a sus fieles a integrarse al ejército azul de María, rezar el Angelus y el rosario, hacer penitencias y consagrarse a su inmaculado corazón para derrotar a Satanás y sus legiones. Tales son los casos de un grupo de sacerdotes carismáticos de Mérida, México, quienes en sus homilías convocan a su feligresía a realizar estas acciones.

Como en todo conflicto bélico, en la guerra espiritual hay recompensas para los vencedores. Juan, en el Apocalipsis, menciona para éstos las promesas con que serán premiados.[14] Pero sobre todo, la promesa de un cielo y una tierra nuevos, la nueva Jerusalén en la que no habrá más muerte, llanto, clamor ni dolor;[15] de poseer todas las cosas y ser hijos de Dios.[16]

La guerra espiritual puede entenderse desde tres ángulos de significación mutuamente complementarios. El primero consiste en una categoría del pensamiento que representa la lucha entre el bien y el mal. Su sustento ideológico y su sentido bélico se encuentran en diversos pasajes bíblicos; los más comunes que pastores, predicadores y sacerdotes suelen citar son el Apocalipsis[17] y las cartas de Pablo a los corintios y efesios. Otros pasajes menos citados se encuentran en los libros del Génesis,[18] de la Sabiduría[19] y de Daniel.[20]

El segundo significado es como corriente que orienta el pensamiento y la práctica de los fieles de las Iglesias mencionadas. Bajo esta acepción, la guerra espiritual surgió en los Estados Unidos a finales de la década de 1980, y en los años siguientes fue promovida mundialmente por un conjunto de ministros evangélicos norteamericanos y de otras nacionalidades, entre ellos latinoamericanos, que integran la International Spiritual Warfare Network. Wynarczyk[21] sostiene que esos ministros tomaron y sistematizaron un conjunto de creencias y rituales provenientes del movimiento evangélico fundamentalista del siglo XIX y del pentecostalismo de la primera mitad del siglo XX. Otros, como C. Peter Wagner, se inspiraron “fundamentalmente en la observación de la actividad de lucha contra demonios llevada a cabo por predicadores neopentecostales”.[22] Este mismo autor nos dice que para esos años

[14] Apocalipsis 2: 26, 3: 5, 3: 12 y 3: 21.
[15] Apocalipsis 21: 1-4.
[16] Apocalipsis 21: 7.
[17] Apocalipsis 20: 1-10.
[18] Génesis 3: 1-23.
[19] Sabiduría 5: 12-22.
[20] Daniel 10: 1-21.
[21] H. Wynarczyk, “La guerra espiritual…”, *op. cit.*
[22] *Ibid.*, p. 113.

la guerra espiritual se extendió a la Argentina. Mientras que en México y otros países de América Latina adquirió auge hasta la década siguiente.

El tercer significado de la guerra espiritual es el empleado por John Henry Newman, en el cual se refiere al discernimiento que el individuo hace para tomar una decisión y emprender una acción trascendental para él y para aquellos con quienes se relaciona. Según sus ideas, el discernimiento también implica decisiones y acciones del individuo que le llevan a renunciar al pecado y aceptar el llamado divino. Asimismo, Newman reconoce que, siendo un muchacho y en medio de una vida pecaminosa, Dios le tocó el corazón misericordiosamente al llamarle a su servicio, por lo que desde entonces sentía que Dios no le había olvidado, ni él a Dios.[23]

En este último significado, la búsqueda de la verdad es fundamental porque lleva al individuo a la verdad suprema representada por Jesucristo, pero para ello debe recurrir al discernimiento que le hace superar los estados de confusión que le causa esta búsqueda y todo cuanto le aparta de esa verdad. En Newman, este ejercicio intelectual aparece como la práctica del don de la sabiduría.[24] Esta concepción se aprecia cuando señala que la Iglesia no requería invenciones, ser original o tener teólogos eruditos, sino “sano juicio, pensamiento paciente, discernimiento, espíritu comprensivo, abstención de toda fantasía… en una palabra: sabiduría divina”.[25]

Una última idea sobre cómo pensar dicha categoría se vincula con lo que diversos autores llaman el reencantamiento del mundo.[26] Vista así, no es más que la representación que estructura la conciencia colectiva de los fieles de una Iglesia o comunidad de creyentes. Mediante esa categoría, éstos representan simbólicamente las contradicciones y los conflictos que sostienen consigo mismos, con quienes interactúan y con los seres metafísicos que agreden su ciudad, región y país. Para tales creyentes, el mundo se rige por los espíritus del bien y del mal, no por las leyes de la naturaleza y menos por la intervención humana. En estos términos, los problemas de América Latina de toda índole se deben a la guerra que sostienen esos espíritus.

Un problema en vez de conclusión

La categoría guerra espiritual expresa una forma intersubjetiva de concebir la realidad en la que ésta aparece transfigurada por el pensamiento de quienes comparten esa categoría y se sitúan en ella. América Latina no escapa de dicha situación; así lo demuestran las campañas evangélicas en México,

[23] G. Randle, *La lucha espiritua…*, *op. cit.*

[24] *Idem*.

[25] *Ibid*., pp. 25-26.

[26] Esta categoría es una contraposición a lo que Max Weber llama desencantamiento del mundo (M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Taurus, Madrid, 1983, p. 83.

Guatemala, Bolivia, Chile, Brasil, Perú y Argentina en las que los predicadores arengan a su auditorio a emprender una guerra que es más trascendente que cualquier otro problema, el pastor argentino Carlos Annacondia es uno de ellos.[27] Por consecuencia, América Latina se ha convertido en un gran campo de batalla y dejó de ser la región sociohistórica que conocemos.

La historia enseña que incluso en los momentos en los que la religión alcanzó su mayor peso en la sociedad, no todos los individuos tenían las mismas ideas ni las mismas prácticas religiosas. Por ello sus jerarcas combatieron todo cuanto se apartaba de la ortodoxia que predicaban. En la actualidad, con la pérdida de ese peso, la pluralidad de ideas, prácticas y significados de la religión es mayor. Este problema no sólo ocurre entre creyentes y no creyentes, sino también entre los miembros y la jerarquía de una misma Iglesia, pues no todos comparten la figura de la guerra espiritual ni le asignan el mismo significado. Es más, sacerdotes y pastores que no simpatizan con tal categoría coinciden en señalar que es una interpretación errónea ver en el demonio las causas de todos los males sociales o de ciertos problemas emocionales que afectan a los individuos. Según opinan, muchos de estos individuos requieren atención psicológica o algún consejo espiritual para ayudarles a salir de la angustia, ansiedad y estado nervioso en que se encuentran, en lugar de combatir contra demonios.

Como puede observarse, esas diferencias en la significación de la guerra espiritual desvelan una más de las múltiples caras de la religión, es decir, la pugna ideológica al interior de las Iglesias que componen el campo religioso latinoamericano.

Véanse también

"El diablo y las culturas", "Movimiento de renovación carismática católica", "La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los últimos días", "Neopentecostalismo".

Bibliografía

Framgipane, F., *Los campos de la lucha espiritual,* Carisma, Bogotá, 1996.

Pollak-Eltz, A., *Estudio antropológico del pentecostalismo en Venezuela,* Universidad Santa Rosa, Caracas, 2000.

Randle, G., *La lucha espiritual en John Henry Newman,* Desclée de Bower, Bilbao, 2000.

[27] H. Wynarczyk, "Carlos Annacondia. Un estudio de caso en neopentecostalismo", en *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, vol. II, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994.

Wynarczyk, H., “Carlos Annacondia. Un estudio de caso en neopentecostalismo”, en *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales,* vol. II, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994.

____, “La guerra espiritual en el campo evangélico”, *Sociedad y religión. Sociología, antropología e historia de la religión en el Cono Sur,* núm. 13 (1995), pp. 152-158.

GUERRILLA Y CATOLICISMO

BERNARDO BARRANCO VILLAFÁN

Las guerrillas latinoamericanas de los años sesenta y setenta han sido analizadas bajo el espectro político de las grandes contradicciones sociales y económicas del continente. Se trató de un conjunto de episodios dramáticos, dilatados por el contexto de la Guerra fría y los cambios estructurales de modernización, que produjeron reacomodos significativos en el continente. Las guerrillas son un fenómeno sin duda complejo, lleno de aristas propias de cada realidad donde se desarrollan, que arroja elementos de contrastes y subjetividad. Según el diccionario de política coordinado por Norberto Bobbio, las guerrillas fueron un recurso de la guerra revolucionaria que se presentían en los estados donde existieron profundas injusticias sociales y donde la población estaba dispuesta al cambio: "Los objetivos que se persiguen son más políticos que militares. La destrucción de la instituciones existentes y emancipación social y política de las poblaciones son, en efecto, los objetivos principales de los grupos que recurren a este tipo de lucha armada".[1] Sin embargo, poco se ha estudiado acerca de la participación de los católicos, ya sean sacerdotes, agentes pastorales o estudiantes que pertenecían a asociaciones seglares vinculadas a la Iglesia.

El objetivo de este breve ensayo es introducir elementos de comprensión en torno a la participación de los estudiantes católicos en las guerrillas latinoamericanas a finales de la década de 1960 y 1970. En torno a 1968 se simbolizó la efervescencia estudiantil de protestas y contestación que rebasó lo local y se situó de manera imperante como fenómeno internacional. Los jóvenes plantearon demandas radicales sobre la conducción y el sentido de la civilización contemporánea. Ante esta agitación política y cultural, los estudiantes católicos no fueron ajenos a la atmósfera generacional y rompieron con viejas consignas clericales de corte intransigente y antimoderno. Al mismo tiempo, en los años sesenta, ocurrió la renovación del Concilio Vaticano II que representó una nueva actitud de la Iglesia cultural frente a los cambios de las sociedades de la posguerra. De tal suerte, y de acuerdo con el uruguayo Héctor Borrat: "El estudiante católico se encontraría anegado por un conflicto bifronte, como miembro que es de dos cuerpos con vocación de universalidad: la católica y la universitaria. La crisis de ambos

[1] F. Attinà, "Guerrilla", en Norberto Bobbio *et al.*, *Diccionario de Política*, Siglo XXI Editores, México, 1995, p. 744.

cuerpos se volvería en él una crisis personal. Bien podríamos llamarla crisis de identidad".[2]

Dejemos claro que la participación de los católicos en movimientos armados y guerrillas no es un acontecimiento exclusivo de estas décadas ni de América Latina. En cuanto a otros periodos, podemos encontrar, por ejemplo en México, la participación de católicos y clérigos en la llamada Guerra cristera (1926-1929) y la Guerra Civil española (1936-1939). Mientras que fuera de América Latina destacan los casos del Ejército Irlandés de Liberación Nacional y la participación de estudiantes católicos en las Brigadas rojas en Italia. El fenómeno de la lucha armada y la utilización de métodos violentos han sido temas polémicos en la historia de la Iglesia, y más ahora con la emergencia del islamismo y sus métodos terroristas. ¿Cómo entender que estudiantes católicos formados por las Iglesias abracen ideologías y estrategias radicales de cambio social? ¿De dónde provienen los movimientos católicos de estudiantes? ¿Qué acontece en la Iglesia católica latinoamericana que había abrazado el anticomunismo como bandera y a las oligarquías terratenientes como aliadas prioritarias? ¿Qué relación guardan estas prácticas de los universitarios católicos con la teología de la liberación?

Las guerrillas latinoamericanas y la teoría del foco

El triunfo de la Revolución cubana generó en América Latina nuevos tipos de movimientos sociales de corte socialista. Son icónicas las figuras de Fidel Castro y de Ernesto el Che Guevara, en especial entre la juventud de clase media y universitaria del continente. En el libro *La guerra de guerrillas* escrito en 1960, el Che Guevara formuló, según la experiencia cubana, que cuando las condiciones subjetivas no son suficientes para que las masas lleven adelante la revolución, un pequeño foco que inicie acciones típicas de la guerra de guerrillas puede lograr con relativa rapidez que la revolución se expanda y logre el derrocamiento del régimen. Por su parte, el francés Regis Debray, discípulo de Louis Althusser, en su libro *Revolución en la revolución,* publicado en 1967, cuestionó el obrerismo del comunismo estalinista y defendió la tesis que sostenía que los grupos guerrilleros, además de buscar cercanía con los sectores campesinos, debían constituir las fuerzas revolucionarias. Estos grupos pequeños vanguardistas podrían alcanzar el triunfo revolucionario en países atrasados y semirrurales. El texto se convirtió en referente obligado de los militantes e intelectuales de izquierda latinoamericanos. Dichas posturas cuestionaron los rígidos esquemas del Partido Comunista y los viejos dogmas del marxismo-leninismo. La teoría del foco o el fo-

[2] H. Borrat, "Propuesta para una polémica", *Víspera*, Montevideo, 1971, p. 6.

quismo insurgente, como se le suele conocer, es la estrategia de países con grandes desigualdades e injusticias sociales. Ésta propone iniciar un proceso general de insurgencia contra el orden constituido, para lo cual cuenta con la acción armada coordinada de grupos clandestinos en ciudades con actos de sabotajes en sus centros vitales, tendientes a paralizar su operación y crear las condiciones subjetivas y psicológicas para la acción armada revolucionaria de la población civil contra el gobierno. Uno de los factores de éxito del foquismo es el apoyo de la población que se suma a lucha armada contra las tiranías. Bajo toda esta atmósfera emerge, sobre todo entre los jóvenes, el marxismo humanista, entrega heroica que busca el "hombre nuevo" y sustentos de una nueva izquierda poscomunista. Sin duda otro referente teórico entre el idealismo de los jóvenes fue Herbert Marcuse. Sus libros *Eros y la civilización,* publicado en 1955, y *El hombre unidimensional,* publicado en 1964, marcaron el movimiento universitario norteamericano y el movimiento hippie. Marcuse fue uno de los fundadores de la escuela de Fráncfort, también conocido como el padre de la nueva izquierda.

En el ámbito católico destaca la figura del sacerdote colombiano Camilo Torres, un sacerdote capellán de grupos universitarios que pretendía la articulación entre marxismo y cristianismo. En sus primeras incursiones armadas cayó abatido en 1966 y su figura se engrandeció al grado en convertirlo en un precursor e icono entre el clero latinoamericano y de los cristianos comprometidos con las luchas sociales.

Las protestas estudiantiles de los años sesenta

En el contexto de los milagros económicos en Europa y los procesos de modernización en América Latina, en general, la expansión de la posguerra alcanzó a su techo en otros países. Se presentaron signos de incertidumbres sociales y económicas que afectaron a la clase media de manera vertiginosa; hubo una sucesión de protestas de grupos estudiantiles de izquierda en diferentes partes del mundo. Las banderas de lucha fueron diversas, los rebeldes ante los abusos de poder cuestionaron las sociedades de consumo, la concentración de la riqueza y el abusivo uso del poder político de las élites. Mayo de 1968 en París simbolizó las protestas estudiantiles replicadas en un número considerable de países en la época.

Las revueltas estudiantiles no reconocen la geopolítica, pues estallan por igual en Berkeley, París o en México. Asimismo se extienden a diferentes partes del mundo: Argentina, Uruguay, Colombia, República Federal Alemana, Suiza, España, Checoslovaquia e Italia. Si en América Latina los estudiantes de la Reforma de Córdoba de 1918 se rebelaron contra una universidad anacrónica y oligárquica, los universitarios de los años sesenta se manifestaron

ante las incongruencias de los sistemas educativos y los proyectos de modernización que se pretendían impulsar. La industrialización, la internacionalización en los mercados, el abandono de pautas económicas y culturales de sociedades rurales y los reacomodos de poder de las rancias oligarquías fueron algunos de los ajustes que demandaban nuevos sistemas educativos. Además de reclamos contra autoritarismos políticos, los estudiantes demandaban ampliar matrículas y democratizar la relación entre la universidad y la sociedad. Gravitaba en el estado de ánimo el deseo para que la universidad no sólo fuera una conciencia crítica de la sociedad, sino una institución efectiva que funcionara como factor de cambio y motor de radicales transformaciones sociales.

Cada país es un caso y hay notorias diferencias, así como diversos niveles de represión gubernamental y negociación. El recurso de la lucha armada tuvo en los jóvenes y en las universidades un terreno propicio. Las universidades se convirtieron en centros de agitación y rebeldía social de una nueva generación de jóvenes activistas e intelectuales. Los movimientos de jóvenes cristianos vinculados a la Acción Católica no escaparon al entorno de crítica, cuestionamiento y opciones por nuevas rutas en su práctica y compromisos políticos. Poco a poco se fracturó la vía a la democracia cristiana como término y destino, por ejemplo, en el caso chileno. Hacia la mitad de los años sesenta encontramos en los jóvenes católicos colombianos, y posteriormente brasileños, la decisión de empuñar las armas. A finales de los años sesenta e inicios de los setenta se presentó el mismo fenómeno: varios militantes de los movimientos de juventud estudiantil de la Iglesia tomaron la vía armada: en Uruguay con los tupamaros; en Argentina, los montoneros; en Chile, el Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU); en México, la Liga 23 de Septiembre; en Bolivia, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). Y hacia finales de los años setenta, en Centroamérica, los universitarios se sumaron a los movimientos armados en El Salvador y Nicaragua.

El Concilio Vaticano II confirmó la circulación de ideas que muchos movimientos estudiantiles católicos sustentaban. Los universitarios cristianos comenzaron a cuestionar algunas conductas e ideologías dominantes y tradicionales en la Iglesia católica. Se cuestionó que a pesar de la postura crítica de la Iglesia, ésta fue políticamente cómplice con el injusto orden establecido. Los jóvenes dirigentes fueron influidos debido a la convivencia con otras corrientes de pensamiento, especialmente por el marxismo. Además se vieron inspirados por las discusiones teóricas dentro de la misma Iglesia, en particular, las obras de Jacques Maritain, Emmanuel Mounier y el jesuita Pierre Teilhard de Chardin. Sin embargo, el mayor peso lo tuvo el desarrollo y las aperturas que aportaron el Concilio Vaticano II como punto de inflexión bajo los pontificados de Juan XXIII y Paulo VI.

Conflicto bifronte de los movimientos estudiantiles católicos en América Latina

Los movimientos universitarios en América Latina se inscriben en la implantación de la Acción Católica (ac). Ésta surge con el cambio de estrategia de la Iglesia frente al mundo moderno, principalmente en aquellos países y regiones de tradición católica. La ac está ligada al diseño de un modelo más general, que se articula en torno a la noción social de movimiento católico a partir de 1870. Su desenvolvimiento se cristalizó en aquellos países de vieja cristiandad amenazados por revoluciones y por los liberalismos. La ac es la puesta en marcha de un vasto dispositivo eclesial que resolvió movilizar al conjunto de los fieles católicos y organizarlos no sólo para defender sus principios, sino para el contrataque, es decir, la recristianización de la sociedad. Hay ideales de cristiandad, fenómeno que el sociólogo francés Emile Poulat llamó catolicismo social integral e intransigente. La ac apareció al principio como un organismo de formación y convocatoria de militantes, que después se convirtió en un movimiento de conquista.

El establecimiento de la ac en América Latina se gestó en la década de los años treinta del siglo xx, bajo el empuje del papa Pío XI. Son famosas sus cartas a los episcopados. El 27 de octubre de 1935, Pío XI escribió a Brasil: "insisto en la formación integral de los miembros, la ac no es sólo una organización de masas, sino una élite apostólica de conquista que debe trabajar como miembros de un solo cuerpo y divisiones de un mismo ejército. El fin es la propagación del reino de Cristo que es un reino de justicia, amor y paz". Así, se constituyeron organizaciones bajo una férrea atmósfera de disciplina clerical, principalmente en la ac general, es decir, los movimientos por ramas: hombres adultos, mujeres adultas; jóvenes mujeres y jóvenes varones. Después se creó la ac especializada, sustentada en los medios e inserción en los diversos ambientes como los obreros de la Juventud Obrera Cristiana (joc), campesinos de la Juventud Agrícola Cristiana (jac), los estudiantes de la Juventud de Estudiantes Cristianos (jec) y de la Juventud Universitaria Católica (juc). En términos hermenéuticos, utilizaron el método ver-juzgar-actuar. Estos movimientos tuvieron, además, coordinaciones internacionales que animaron el intercambio de experiencias, debates de estrategias, memoria y sentido de pertenencia internacional. En el caso de los estudiantes de ac especializada, éstos tuvieron una coordinación con la sede en París. Asimismo, existe otra instancia histórica: Miec Pax Romana, que en ese momento tenía su sede en Friburgo, Suiza. Veamos sólo algunos casos de radicalización de los estudiantes católicos.

Juventud Universitaria Católica, Brasil

La Juventud Universitaria Católica (juc) fue un movimiento católico reconocido por la jerarquía eclesiástica en 1950 como sector especializado de Acción Católica. A inicios de la década de 1960, la juc llegó a tener entre 7000 y 10000 integrantes, en un contexto en el que existían 95000 estudiantes universitarios en todo el país. Tuvo gran peso y bajo el liderazgo de Herbert José de Sousa, el legendario Betinho, promovió la fundación de un partido político de izquierda llamado Ação Popular (ap) en 1962, teniendo como base inicial la militancia de la juc, un partido que se fue decantando hacia el maoísmo. Después del golpe militar de 1964 se desató una ola de represión generalizada que incluso afectó a la Iglesia. La jerarquía católica zanjó y descalificó las opciones de los universitarios católicos, la juc se debilitó y desapareció formalmente en 1968. Sus miembros fueron perseguidos, incluyendo tanto a los militantes de la jec y de la juc como a los líderes de ap. Asimismo, el sentimiento de desilusión que cundió en la moral de muchos miembros de la ap, los llevó a abandonarla. Aquellos militantes de la juc en ap que no salieron en exilio se reorganizaron y plantearon la necesidad de la lucha armada revolucionaria. Este acto aproximó a la ap a la visión del mundo de la Cuba revolucionaria y a transitar en la clandestinidad, lo que derivó en una unión con diversos grupos armados de izquierda guerrillera.[3] La herencia de esta experiencia en el arco del tiempo y en la continuidad de intuiciones teológicas y pastorales son las comunidades de base de Brasil y la conformación del Partido de los Trabajadores (pt) de Lula da Silva.

Juventud de Estudiantes Cristianos (jec), Argentina

En Argentina a mediados del siglo pasado, el catolicismo y la fe popular jugaban un papel constitutivo de la identidad nacional. En este contexto, la Iglesia se proclamó depositaria de la argentinidad; la Iglesia y su jerarquía gravitaban en la cultura y el poder. Su episcopado se constituyó como uno de los más conservadores del continente. Bajo la atmósfera de las renovaciones conciliares de los años sesenta, la Acción Católica especializada fue un factor revulsivo de renovación y progresismo católico. La vitalidad de los movimientos de la ac especializada tomó por sorpresa a la pesada y burocrática estructura clerical argentina. Los núcleos de la jec formaron las primeras células de los montoneros, movimiento de izquierda nacional y peronista. En la génesis de ese poderoso movimiento político, un papel decisivo lo desempeñó

[3] J. Gorender, *Combate nas trevas – a esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada*, Ática, São Paulo, 1987, p. 118.

el sacerdote Carlos Mujica, quien fue asesor eclesiástico de la JEC y uno de los líderes de la red de sacerdotes del Tercer Mundo. Mujica formó esta generación con autores mal vistos por la jerarquía como de Pierre Teilhard de Chardin, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Yves Congar y Michel Quoist, junto con los trabajos de Lucio Gera. No es descabellado afirmar que la JEC argentina hacia mitad de los años sesenta, conformada por jóvenes de clase media, rompió con el tradicionalismo intransigente y los métodos de la Acción Católica general. Años más tarde, Carlos Gustavo Ramus, que llegó a ser uno de sus dirigentes, incorporando a Mario Eduardo Firmenich, entre otros, bajo la dirección de Fernando Abal Medina y fundó la célula primigenia de la organización armada Montoneros. Los saldos de la lucha y los niveles de represión fueron dramáticos. La guerra sucia en Argentina es aún una dolorosa herida abierta. Miles de personas asesinadas, desaparecidas, torturadas y exiliadas son el sello de un episodio que continúa siendo evaluado por la sociedad. Pesan aún numerosos reclamos a actores de la jerarquía y altos miembros del clero argentino por haber colaborado con los militares para perseguir y reprimir no sólo a núcleos clandestinos de los montoneros, sino a otros sectores de la sociedad.

Movimiento de Estudiantes y Profesionistas (MEP), México

La Iglesia mexicana en el siglo XX presentó una dualidad: por un lado, la jerarquía católica en el ámbito público se presentó como aliada de los gobiernos priistas emanados de la revolución; por otro, en las estructuras de la Iglesia en lo interno y en la formación de los laicos hay un tufo de revancha contra el "supremo gobierno". Pesan en las relaciones con el Estado las luchas ideológicas y militares que el clero ha enarbolado en la historia del país. Los cuadros dirigentes, formados por la Acción Católica Mexicana (ACM), fortalecieron las filas del Partido de Acción Nacional de derecha opositora. Los influjos internacionales, tanto de MIEC Pax Romana como de la Juventud Estudiantil Católica Internacional (JECI), permitieron al Movimiento de Estudiantes y Profesionales (MEP) de la ACM airear la atmósfera local y jugar en otra cancha; así como mantener otro nivel en su práctica y búsquedas. Sin duda, el movimiento estudiantil y la masacre de los universitarios en 1968 son un parteaguas en la historia del MEP. Hubo una onda de indignación e impotencia social frente a la soberbia del régimen autoritario. La radicalización se presentó en los grupos universitarios de Monterrey, al norte del país. Estudiantes asesorados por jesuitas hicieron contacto con diversos grupos clandestinos en la lucha armada. Un papel central lo desempeñó Ignacio Salas Obregón, quien fungió como presidente nacional del MEP a inicios de los años setenta y fue uno de los fundadores de la Liga 23 de Septiembre, un

movimiento armado urbano que puso en jaque al gobierno. Ignacio Salas llegó a ser uno de los principales ideólogos de la liga, a decir de uno de los sobrevivientes: "el eje teórico armado por Salas Obregón postulaba que la existencia de los grupos armados no tenía que ver con el heroísmo o voluntad de sacrificio de un puñado de revolucionarios, sino que era la expresión, hasta ese momento inconsciente, de que la clase obrera había arribado a formas superiores de organización y lucha".[4] El proceso de represión de la liga es uno de los episodios más oscuros, sangrientos y poco conocidos en la historia de la guerra sucia en México.

Apuntes finales

El 1º de marzo de 2014, el papa Francisco causó sorpresa, pues mientras hablaba sobre la importancia del apostolado en la fe de los jóvenes improvisó y formuló la siguiente reflexión:

> Nosotros en América Latina hemos tenido experiencia de un manejo no del todo equilibrado de la utopía, y que en algunos lugares, no en todos, en algún momento nos desbordó, y al menos el caso de Argentina, podemos decir ¡cuántos muchachos de la Acción Católica, por una mala educación de la utopía, terminaron en la guerrilla de los años setenta![5]

De forma trágica, la guerra sucia en Argentina y el resto de América Latina tuvo un efecto desgarrador en las Iglesias católicas que fueron sacudidas por las posturas radicales de muchos jóvenes que tomaron las armas, motivados ente otras razones por su fe. Sin embargo, este manejo de la utopía desborda la iglesia porque está presente en la sociedad y a pesar del saldo trágico, estas experiencias vanguardistas sacudieron los polvos imperiales de las Iglesias latinoamericanas.

El primer elemento que debemos cuidar al evaluar las opciones de toda esta generación es superar la melancolía que la época provoca. Los guerrilleros católicos no son héroes ni aventureros. Si bien rompieron moldes clericales, su fe se secularizó pero guardó rasgos mesiánicos como el sentirse elegidos o el haber sido llamados en términos escatológicos. La utopía por construir al hombre nuevo raya en el mesianismo, pero no alcanza el fundamentalismo, no mataban en el nombre de Dios. La fe de muchos de estos jóvenes se vivió bajo la secularidad y en distintos enclaves ajenos a los de sus

[4] G. Hirales, "La guerra secreta, 1970-1978", *Nexos,* 1º de junio (1982), recuperado de <http://www.nexos.com.mx/?p=4068>.

[5] C. Peiró, "Sorprendió el papa con una referencia a la guerrilla de los 70", *Infobae,* 1º de marzo de 2014, recuperado de <http://www.infobae.com/2014/03/01/1547064-sorprendio-el-papa-una-referencia-la-guerrilla-los-70/>.

movimientos de origen y a los principios católicos. Estos militantes guerrilleros y organizaciones cristianas sufrieron el doble embate de la represión; la violencia secular de la represión implacable del Estado y la expulsión del paraíso por parte de las estructuras eclesiásticas. Por ello, muchos vivieron una fe en diáspora. Dichas experiencias radicales sacudieron la Iglesia. Mientras se vivían las protestas universitarias en 1968 se produjo en Medellín un evento episcopal que marcó nuevos derroteros y compromisos eclesiales en la vida de la Iglesia del continente, en el enclave de la opción por los pobres y la justicia social. Dichas experiencias de vida y debate con el marxismo, opciones de vida radical —políticas y toma de las armas fueron antecedentes directos de lo que posteriormente se llamó teología de la liberación—. Dicho de otra manera, la teología de la liberación latinoamericana tuvo su génesis en este escenario de efervescencia compleja en debates entre la experiencia cristiana y el marxismo.

Véanse también

"Marxismo de la teología de la liberación", "Teología de la liberación", "Religión, desigualdad y pobreza", "Catolicismo en Brasil".

Bibliografía

Attina, F., "Guerrilla", en Norberto Bobbio *et al., Diccionario de Política,* Siglo XXI Editores, México, 1995.
Borrat, H., "Propuesta para una polémica", *Víspera,* Montevideo, 1971.
Donatello, L. M., *Catolicismo y montoneros. Religión, política y desencanto,* Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2010.
Gómes de Souza, L. A., *A juC: os estudantes católicos e a política,* Vozes, Petrópolis, 1984.
Gorender, J., *Combate nas trevas – a esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada,* Ática, São Paulo, 1987.
Levine, D., *Politics, Religion and Society in Latin America,* Rienner, Londres, 2012.
Torres Martínez, H. D., *Monterrey rebelde 1970-1973. Un estudio sobre la guerrilla urbana, la sedición armada y sus representaciones colectivas*, tesis de maestría, Colegio de San Luis, México, 2014.

I

IGLESIA DE JESUCRISTO DE LOS SANTOS DE LOS ÚLTIMOS DÍAS

Genaro Zalpa

La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días fue fundada por Joseph Smith en el estado de Nueva York, en 1830. De allí la Iglesia migró sucesivamente a Kirtland, Ohio a Far West, Missouri; y Nauvoo, en el estado de Illinois donde, en la ciudad de Carthage, fueron asesinados Joseph Smith y su hermano Hyrum en 1844 mientras estaban en la cárcel acusados de haber instigado un asalto a un periódico que los criticaba, el *Nauvoo Expositor*. Su violenta muerte provocó el último éxodo de los miembros de la Iglesia quienes, bajo la guía de Brigham Young, primer sucesor de Smith, se establecieron definitivamente en Utah en 1847, donde fundaron la ciudad de Salt Lake. En ese año el territorio de Utah todavía era parte de México, pues el tratado en el que se cedieron éste y otros territorios a los Estados Unidos se firmó un año después.

La Iglesia cuenta con tres libros sagrados además de la Biblia: *El libro de Mormón, La perla de gran precio* y *Doctrina y convenios*. Tiene dos clases de edificios religiosos: las capillas y los templos. En las capillas se llevan a cabo los bautismos por inmersión y, cada domingo, las reuniones sacramentales y la escuela dominical. Los templos son recintos a los que tienen acceso solamente los fieles que cumplen los requisitos para ser considerados dignos de hacerlo, lo cual es certificado por los obispos. En ellos se celebran las ordenanzas, entre las que se encuentran el bautismo por los muertos mediante el cual se les ofrece la salvación a los familiares que murieron sin conocer el plan de salvación, la investidura, el sellamiento de los esposos y el de los padres con los hijos. Todos los varones acceden a dos órdenes de sacerdocio, el sacerdocio aarónico a partir de los 12 años y el sacerdocio de Melquisedec a partir de los 18 cuando son ordenados como *elders* (ancianos) y adquieren el compromiso de dedicar un tiempo de su vida, usualmente dos años, al trabajo misionero.

Esta Iglesia tiene una organización jerárquica centralizada, regida por las autoridades generales: la Primera Presidencia, el Quórum de los Doce Apóstoles, la Presidencia de los Setenta, el Primero y el Segundo Quórum de los Setenta y el Obispado Presidente. El presidente de la Primera Presidencia también lo es de la Iglesia; es considerado profeta, vidente y revelador. Estas

autoridades hacen llegar sus enseñanzas y sus disposiciones a todos los miembros de la Iglesia por medio de las conferencias generales que se realizan dos veces al año y que actualmente se transmiten por televisión e internet desde Salt Lake City. Los discursos que se disertan en estas conferencias, y que se traducen a diferentes lenguas, son considerados la voluntad de Dios y se publican también en la revista internacional *Liahona.* Esto hace que los miembros de la Iglesia compartan las mismas creencias y prácticas religiosas en cualquier lugar del mundo. La unidad, sin embargo, se ha visto alterada por divisiones internas. Un motivo histórico de división fue la institución del matrimonio plural, que consistía en la posibilidad de que los varones mormones tuvieran más de una esposa. La práctica la introdujo Joseph Smith durante la estancia de los mormones en Nauvoo, y en 1850 Brigham Young la proclamó como doctrina. Esto enfrentó al territorio de Utah con los demás estados de la unión, particularmente después de que se proclamó la Ley Edmund contra la poligamia en 1882. Pero la usanza se mantuvo y se siguió considerando rasgo distintivo de la religión mormona hasta que, en 1890, Wilford Woodruff, presidente de la Primera Presidencia, emitió un *Manifiesto* en el cual la abolió. Posteriormente, a partir de 1905, se empezó a excomulgar a quienes persistían en ella, por lo que algunos grupos inconformes emigraron a México y, posiblemente, de allí a Guatemala, aunque de esto último no se tienen datos precisos.

La Iglesia está organizada en áreas geográficas regidas por un presidente de área, las cuales están conformadas por estacas (llamadas así en memoria de las estacas que sostenían las tiendas de los patriarcas) también dirigidas por un presidente, y éstas a su vez comprenden congregaciones llamadas barrios, presididos por un obispo.

Área México

El trabajo misional inició en 1875. En 1881, el *elder* Moses Thatcher pronunció, desde el volcán Popocatépetl, la oración dedicatoria para la predicación del evangelio en México. En 1885 se asentaron varias colonias mormonas en los estados de Chihuahua y Sonora. Después de la abolición del matrimonio plural, algunos miembros de la Iglesia, inconformes porque creían que se había cedido a la presión política al renunciar a un punto esencial de la doctrina y convencidos de que había que obedecer a Dios antes que a los hombres, emigraron a México para conservarlo. Uno de ellos fue Benjamin T. Johnson quien se asentó con su familia en Colonia Juárez, Chihuahua, de donde salió Alma Dayer LeBaron para fundar la Colonia LeBaron en 1894, en el mismo estado. En 1944, los miembros de esta comunidad fueron excomulgados. En 1955, uno de los hijos de Alma, Joel, fundó la Iglesia del Primogénito de la Plenitud de los Tiempos y, en oposición a él, su hermano Arvil

fundó en 1972 la Iglesia del Cordero de Dios, ambas polígamas. Su rivalidad llevó al asesinato de Joel y a que Arvil fuera declarado responsable y condenado a prisión perpetua en Utah. Posteriormente hubo otros hechos delictivos. Es importante aclarar que estas y otras comunidades que se declaran mormonas y todavía practican el matrimonio plural no son reconocidas como tales por la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.

La obra misional se tuvo que interrumpir en 1910 debido a la Revolución mexicana. Asimismo, la guerra cristera que inició en 1926 dificultó la expansión del mormonismo en el país, pues obligó a la salida de los misioneros extranjeros. La relación con las autoridades generales se interrumpió durante todos esos años, lo cual propició divisiones entre los mormones de México. La comunicación se restableció en 1946 cuando el entonces presidente, George Albert Smith, presidió en la Ciudad de México un servicio de reunificación. En 1953 se obtuvo la autorización del entonces arzobispo primado de México, Luis María Martínez, para acceder a los archivos parroquiales con el fin de microfilmarlos y realizar la investigación genealógica que es indispensable para llevar a cabo el bautismo por los muertos. En 1961 se estableció la primera estaca en la Ciudad de México y en 1967, la segunda. Al mismo tiempo se fundaron escuelas de educación primaria y secundaria, por lo que al final de la década de los sesenta ya existían 28 primarias y dos secundarias. Sobresalía el Centro Escolar Benemérito de las Américas, conocido como "El Bene", que ofrecía estudios de primaria y secundaria, normal y preparatoria, para estudiantes internos y externos. Este centro fue un semillero de misioneros que llevaron a cabo su trabajo en el país y en el extranjero. En 1972 se realizó en el Auditorio Nacional una conferencia de área para México y Centroamérica, presidida por el presidente de la Iglesia Harold B. Lee. En 1977 hubo otras dos, una en Monterrey y otra en la Ciudad de México.

El mayor crecimiento de la Iglesia en México ocurrió en la década de los setenta del siglo pasado, cuando se fundaron 62 estacas. En 1981 se construyó el primer templo en la colonia San Juan de Aragón, en la Ciudad de México. Actualmente hay 13 templos: Ciudad de México, Ciudad Juárez, Colonia Juárez (Chihuahua), Zapopan, Hermosillo, Mérida, Monterrey, Oaxaca, Ciudad Madero, Tuxtla Gutiérrez, Boca del Río, Villahermosa y Tijuana. El censo general de 2010 arrojó una cifra de 314 932 miembros de esta Iglesia, que por su parte reporta tener 1 344 239, de acuerdo al conteo que llevan a cabo las autoridades de las estacas.

Área Brasil

El inicio de la Iglesia en Brasil se dio poco antes de la segunda Guerra Mundial, cuando algunas familias alemanas fundaron la Misión Brasil en São Paulo en 1935. En 1939 se publicó *El libro de Mormón* en portugués y, en ese mismo año, las familias alemanas dejaron el país debido al inicio de la se-

gunda Guerra Mundial. Cuando terminó el conflicto, la Iglesia envió misioneros a São Paulo y Río de Janeiro. En 1966 se organizó la primera estaca en São Paulo y en 1970, la segunda. Ese año se fundaron el seminario y el sistema educacional de la Iglesia. En 1972 se creó la primera estaca de Río de Janeiro. En 1978 se dedicó el templo de São Paulo, el primero de América Latina, y en la misma ciudad se construyó un centro de capacitación misional en 1997. En el año 2000 se dedicaron los templos de Recife y el de Porto Alegre; en 2002, el de Campinas; y en 2008, el de Curitiba. En 2013, la Iglesia reportó tener 242 estacas, 32 misiones, seis templos en funcionamiento y 1 239 000 miembros.

Área Sudamérica (sur)

Argentina. En 1935 se estableció la Misión Argentina y en 1939 se dedicó la primera capilla en Buenos Aires. En 1954, el presidente de la Iglesia, David O. Mckay, visitó Argentina y se reunió con el presidente Juan Domingo Perón. En 1966 se fundó la estaca Buenos Aires y en 1972, las de Córdoba y Mendoza. En 1975 se llevó a cabo una conferencia general en Buenos Aires, a la que asistieron el presidente Spencer W. Kimball y otras autoridades generales. En 1984 se estableció el Área Sudamérica Sur, con sede en Buenos Aires, y en 1986 se dedicó el templo de Buenos Aires. En 2013, la Iglesia reportó un total de 423 797 miembros.

Chile. Los primeros misioneros llegaron a este país en 1956, y en 1957 la Iglesia fue reconocida oficialmente. En 1959 se fundó la Misión Andina que abarcaba Chile y Perú. En 1961 se estableció la Misión Chilena y en 1972 se creó la primera estaca en Santiago. En 1977 se llevó a cabo en la misma ciudad la primera conferencia de área, con la asistencia del presidente Gordon B. Hinkley y otras autoridades generales; también allí se edificó un centro de capacitación misional en 1981. En 1983 se dedicó el templo de Santiago. En 2013, la Iglesia reportó tener 583 827 miembros, mientras que el censo de 2012 registró a 101 456 mormones.

Paraguay. En 1950 llegaron los primeros misioneros desde la Misión Uruguaya y en 1952 la Iglesia fue reconocida oficialmente. En 1977 se estableció la Misión Paraguay Asunción. En 1979 se creó la estaca Asunción. El presidente Gordon B. Hinkley visitó el país en 1997 para presidir una conferencia regional. En 1998 se creó la Misión Paraguay Asunción Norte y en 2002 se dedicó el templo de Asunción. La Iglesia reportó tener 87038 miembros en 2013.

Uruguay. En 1947 se creó la Misión Uruguaya. El presidente David O. Mckay visitó Uruguay en 1954 y dedicó la primera capilla en Montevideo. En 1967 se estableció la estaca Montevideo. El presidente Kimball y otras autoridades generales presidieron en 1978 una conferencia general de área en Montevideo. En 2001 se dedicó el templo de Montevideo. La Iglesia reportó tener 101 671 miembros en 2013.

Área Sudamérica (noroeste)

Comprende *Bolivia* (26 estacas, 187 351 miembros, un templo en Cochabamba), *Colombia* (29 estacas, 184 960 miembros, un templo en Bogotá), *Ecuador* (35 estacas, 218 422 miembros, un templo en Guayaquil), *Venezuela* (34 estacas, 160 835 miembros, un templo en Caracas) y *Perú,* el país del área en el que más se ha desarrollado la Iglesia, pues tiene 100 estacas, 541 182 miembros y tres templos en Lima, Arequipa y Trujillo.

Área Centroamérica

Guatemala. En 1947 se inició el trabajo misional desde México y en 1967 se organizó la primera estaca en la ciudad de Guatemala. En 1986 se inauguró un centro de capacitación de misioneros para Centroamérica. Actualmente hay más de 40 estacas y alrededor de 200 000 miembros. Hay dos templos, uno en la ciudad de Guatemala y otro en Quetzaltenango. *Honduras.* En 1977 se fundó la primera estaca. En 2013 se dedicó el templo de Tegucigalpa. Sus miembros son 150 000. *El Salvador.* Los primeros misioneros llegaron en 1953, pero no fue sino hasta 1973 cuando se fundó la primera estaca. En la actualidad cuenta con aproximadamente 100 000 miembros y un templo en San Salvador. *Costa Rica.* En 1977 se organizó la primera estaca en San José y allí mismo se dedicó el templo en el año 2000. La Iglesia tiene 38 000 miembros. *Nicaragua.* Los primeros misioneros llegaron a Nicaragua en 1953. En 1977, la Iglesia fue reconocida por el régimen de Anastasio Somoza Debayle, pero en el tiempo transcurrido entre el triunfo de la Revolución sandinista en 1979 y el largo conflicto de la guerra civil con la llamada “contra”, casi desapareció, hasta que en 1992, cuando gobernaba Violeta Chamorro, regresaron algunos misioneros norteamericanos. En 1998 se fundó la estaca Managua. La Iglesia cuenta con 80 000 miembros. *Panamá.* Los primeros mormones en Panamá fueron militares norteamericanos establecidos en el área del canal en 1941. La primera estaca se fundó en 1979. En 1988, durante la presidencia del general Manuel Antonio Noriega, se declaró estado de guerra contra los Estados Unidos y los misioneros estadunidenses tuvieron que abandonar el país; regresaron hasta 1989, después de la invasión del ejército norteamericano y el apresamiento de Noriega. En 2003, la Iglesia reportaba tener cinco estacas y 50 000 miembros.

Área Caribe

Incluye tres países hispanohablantes. Solamente hay un templo en el área, en Santo Domingo, en la *República Dominicana* a donde llegaron los prime-

ros misioneros en 1978. Se reportan 122 259 miembros. En *Puerto Rico,* la Iglesia tiene 20 940 miembros, de los cuales una gran cantidad, aunque no especificada, son militares norteamericanos en servicio en la isla. En *Cuba* se reportan solamente 44 miembros.

Es difícil conocer con certeza el número de fieles de la Iglesia mormona en América Latina porque, como puede verse antes en los casos de Chile y México, países en los que se cuenta con datos censales específicos sobre el número de mormones, éstos no solamente no concuerdan, sino que tienen una diferencia considerable con los datos proporcionados por la Iglesia. Una posible explicación es que la Iglesia reporta como integrantes a los que llama miembros inactivos, es decir, quienes alguna vez se registraron, pero ya no participan en las actividades de la Iglesia. Esto también dificulta estimar las perspectivas de crecimiento, porque tal parece que los miembros inactivos regresan al catolicismo o se orientan a las Iglesias evangélicas.

Véanse también

"Madre celestial", "Protestantismo", "Migración internacional y cambio religioso", "Diversidad religiosa".

Bibliografía

Bennion, J., *Desert Patriarchy: Mormon and Mennonite Communities in the Chihuahua Valley,* University of Arizona Press, Tucson, 2004.

Lozano Herrera, A., *Historia del mormonismo en México,* Zarahemla, México, 1984.

Ludlow, D. H., *Encyclopedia of Mormonism,* Macmillan, Nueva York, 1992.

Vázquez Loya, D. (coord.), "Lebarones (Iglesia del Primogénito, Iglesia del Cordero de Dios)", en *Mapa religioso de Chihuahua,* Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, s. f.

Zalpa, G., *Enciclopedia de las religiones en México,* Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, 2014.

IGLESIA DE LA LUZ DEL MUNDO

Renée de la Torre

Características doctrinales generales

La Luz del Mundo, Columna y Apoyo de la Verdad es una denominación cristiana fundada en 1926 en la ciudad de Guadalajara, Jalisco. Se le considera la Iglesia más destacada de origen mexicano porque ha mostrado un sostenido crecimiento de membresía en México y una expansión misionera mundial sin precedentes. Según los datos arrojados por el censo de población de 2010, alcanzó 188 326 feligreses a nivel nacional, concentrados en los estados de Jalisco y Veracruz. Tan sólo en Guadalajara, ciudad sede de esta Iglesia, cuenta con 16 templos y 35 000 miembros activos.[1] Según datos proporcionados por la propia institución, La Luz del Mundo alcanza la cifra de cuatro millones de creyentes distribuidos en el mundo entero (América, Europa, Asia y Oceanía).

Ha sido catalogada por sociólogos e historiadores como una Iglesia de tipo cristiana evangélica-pentecostal, ya que en sus orígenes comparte una historia con los inicios del pentecostalismo en México. Manuel Gaxiola, pastor de la Iglesia apostólica de la fe en Cristo Jesús, relata que La Luz del Mundo es una derivación de una corriente *sui generis* del pentecostalismo profético que surgió en sus inicios en el norte de México.[2] Sin embargo, esta versión sobre los orígenes institucionales no es compartida por los seguidores de La Luz del Mundo, quienes sostienen que la Iglesia inició a partir de la elección divina del apóstol Aarón.

La Biblia es un libro sagrado considerado la fuente principal para normar moralmente a la comunidad. De hecho su doctrina y su normatividad buscan apegarse a los pasajes bíblicos. Su doctrina es unitarista, debido a que rechaza a la Santísima Trinidad, y sus bautismos se realizan en nombre de Jesucristo. Practican rituales reconocidos como pentecostales, porque giran en torno al reconocimiento de los dones del Espíritu Santo propios del pentecostalismo, que se manifiestan en la glosolalia, o práctica de "hablar en lenguas", de experimentar visiones, revelaciones, sueños y testimonios que se generan como manifestación del Espíritu Santo. Otro rasgo pentecostal

[1] C. Gutiérrez, R. de la Torre y C. Castro (coords.), *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara,* El Colegio de Jalisco / CIESAS, México, 2011.

[2] M. Gaxiola, *La serpiente y la paloma*. South Pasadena, William Carey Library, California, 1970.

que comparte esta Iglesia es el bautismo en agua y el bautismo en el Espíritu Santo, considerados requisitos para la salvación.[3]

Un rasgo que la diferencia del resto de las denominaciones de tipo evangélica y pentecostal es el carácter mesiánico observado en su centralidad, en el poder carismático de sus líderes y guías espirituales, que son reconocidos por la comunidad como apóstoles de Jesucristo y únicos intercesores para la salvación.

La doctrina de esta Iglesia se basa en dos fuentes principales: una escrita, basada en la Sagrada Escritura como obra revelada por Dios, con preferencia por el estudio del Antiguo Testamento, pero cuya debida interpretación es la de los varones de Dios. También comparten las creencias de que sus líderes (siendo las máximas autoridades religiosas en la tierra), reconocidos bajo los títulos de varón de Dios, apóstol de Jesucristo, apóstol de Dios, ungido de Dios, fueron elegidos por Dios mediante revelaciones con la misión de restaurar la original Iglesia cristiana.[4] Un estudio reciente la designa como una Iglesia que está en proceso de convertirse en una Iglesia de escritura, debido a la importancia que tienen los pasajes del proceso de institucionalización mediante la publicación de su historia oficial, de los himnarios, de los textos de estudio, de las Epístolas de Samuel anexadas a la Biblia y, sobre todo, presentes de manera central en las actividades litúrgicas y en los sacramentos.[5]

Historia de la Iglesia

Ha tenido tres líderes. El fundador, el maestro Aarón Joaquín González, que dirigió la Iglesia de 1926 a 1964 (fecha en que murió). Aarón, cuyo nombre original era Eusebio Joaquín González, nació en 1898 en un poblado rural en Colotlán, Jalisco. Fue miembro del Ejército mexicano, etapa que le permitió establecer relaciones con jefes de Gobierno e interiorizar los valores del nacionalismo revolucionario mexicano. Se inició en el pentecostalismo en Coahuila, y experimentó sueños y visiones en los que Dios lo escogió para fundar la primitiva Iglesia cristiana. En 1926 viajó a Guadalajara para fundar su Iglesia. Su mensaje misionero se propagó rápidamente entre los sectores más marginados de la sociedad.[6]

[3] R. de la Torre y P. Fortuny, "La mujer en 'la luz de mundo'. Participación y representación simbólica", *Estudios sobre las culturas contemporáneas,* vol. IV, núm. 12 (Universidad de Colima, México, 1991), pp. 125-150.

[4] R. de la Torre, *Los hijos de La Luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, Universidad de Guadalajara / ITESO / CIESAS, Guadalajara [2ª ed. corregida y con nueva introducción], 2000.

[5] C. G. Vargas Torices, *Más que una institución religiosa… ¡Somos Luz del Mundo! Estudio sobre diversidad religiosa en Acambay, Estado de México*, tesis de licenciatura en Antropología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, 2013.

[6] A. Ibarra, y E. Lanczyner, *La Hermosa Provincia. Nacimiento y vida de una secta cristiana en Guadalajara*, tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Guadalajara, 1972.

En 1934 fundó el primer templo de esta Iglesia. En 1943 adquirió un terreno de 15 hectáreas al oriente de Guadalajara para construir la colonia Hermosa Provincia. Así estableció una vida comunitaria, donde se ubica el templo, la casa del apóstol y las viviendas de la comunidad de fieles. En la colonia no se permite la venta de alcohol, drogas ni tabaco, para poder practicar las reglas ascéticas propias de su religión. Según un portavoz institucional que ha escrito sobre la historia de la Iglesia: “ello ha permitido que la Hermosa Provincia sea un modelo urbano exento de robos, violaciones, pleitos de pandillas, y además presumen haber superado los índices de desempleo, mendicidad y alfabetismo”.[7] Este modelo de comunidad religiosa urbana, basado en crear un espacio exclusivo para los miembros de La Luz del Mundo, favoreció también al control normativo sobre la moral y vida cotidiana de sus fieles (comparable con el modelo panóptico de una institución total;[8] además ha fomentado el fortalecimiento de lazos comunitarios que ofrece lazos de solidaridad y ayuda mutua, y una idea de familia religiosa, conformada por los “hermanos”, como se hacen llamar los fieles de esta Iglesia. Este modelo de vida urbana, que concentra la vida religiosa y la vida cotidiana de sus fieles, favoreció a un modelo de colaboración clientelar con el Partido Revolucionario Institucional (PRI) hasta finales del siglo XX, con lo cual garantizaba votos a cambio de financiamientos y permisos para las obras de infraestructura y servicios de su colonias.[9] Durante el año de la muerte de Aarón se registraban misiones en distintos estados de la República Mexicana, y se habían emprendido misiones en los Estados Unidos (Texas y California, Salvador, Honduras y Costa Rica).

A su muerte fue sucedido por Samuel Joaquín Flores —su hijo— quien encabezó el magisterio de la Iglesia hasta diciembre del 2014. Bajo su dirección se emprendió una expansión internacional hacia el continente americano, Europa, Asia y Oceanía. En 1993 terminaron de edificar el templo sede, que se ubica en la colonia Hermosa Provincia al oriente de la ciudad de Guadalajara, México. Este templo es uno de los edificios religiosos más grandes de América Latina, con capacidad para albergar a 12 000 creyentes en su interior, y es la sede internacional de la Santa Cena (que se celebra el 14 de agosto), también conocida como Gran Convocatoria Internacional que reúne alrededor de 300 000 feligreses que la visitan desde diferentes países del mundo. El templo ha sido retomado como icono de la Iglesia La Luz del Mundo.

Al final de su dirección, para celebrar los 50 años de magisterio de Samuel, se publicó una recopilación de 225 escritos denominados “Cartas Apostólicas”, organizados en tres apartados (epístolas a la Iglesia universal, epís-

[7] R. Rentería Solis, *La luz del Mundo. Historia de la Iglesia Cristiana. Vida y obra del Apóstol Aarón Joaquín*, La Luz del Mundo, Colombia, 1997, pp. 264-265.

[8] R. de la Torre, *Los hijos de La Luz…*, *op. cit.*

[9] R. Morán, *Alternativa religiosa en Guadalajara. Una aproximación al estudio de las Iglesias evangélicas*, Universidad de Guadalajara, México, 1990.

tolas a congregaciones en particular y epístolas al Cuerpo Ministerial) que fueron anexados a la Santa Biblia, edición conmemorativa por los 50 años de apostolado (traducción Reina-Valera, 1960), Corea del Sur, Casa Cultural Berea / Sociedades Biblias en América Latina, 2014.[10] Con Samuel se experimentó un crecimiento exponencial con misiones hacia distintos países del mundo, se implementó una organización centralizada basada en ministerios, se fundó la Universidad Samann en donde se forman cuadros profesionales que contribuyen a la consolidación de la Iglesia. En la actualidad, el modelo de comunidad urbana de la Hermosa Provincia se ha propagado no sólo en México, sino en algunas misiones de Latinoamérica. Con Samuel se redefinieron jerarquías internas, se emprendieron obras sociales y se construyeron inmuebles para dotar de servicios comunitarios, además se emprendió una profesionalización de cuadros internos que redundaron en el progreso de la Iglesia. Sin embargo, el liderazgo de Samuel también se vio empañado por escándalos mediáticos en 1997, en los cuales primero se difundió el riesgo de la obediencia ciega que mostraban los fieles frente a su líder de cara a un suceso de suicidio colectivo de los seguidores de Heaven's Gate, ocurrido en Waco Texas; poco después de publicitar el escándalo mediático se propició la difusión de acusaciones de miembros (tanto de hombres como mujeres) por abusos sexuales y acusaciones por enriquecimiento.[11]

El 8 de diciembre de 2014 murió el líder Samuel y fue sucedido por su hijo Nassón Joaquín García, confirmando la herencia del linaje y el carisma de la vía sanguínea de la familia Joaquín. En su primera Santa Convocatoria, a donde se dice, asistieron 500 000 fieles provenientes de distintos países, Nassón anunció que continuaría con la expansión misionera internacional de la Iglesia mediante la implementación de las tecnologías de la comunicación y las redes sociales y la formación de cuadrillas de jóvenes misioneros.

Modalidades de organización y servicios sociales

La organización de la Iglesia deviene de una estructura vertical-piramidal del orden ministerial de la Iglesia que presenta una jerarquía piramidal (tal como se encuentra en Efesios 4: 11-13). En la cúspide está el apóstol de Dios, como se les reconoce a sus tres líderes. A ellos se les reconoce como mediadores de Jesucristo y de la salvación eterna. Estos puestos son de elección divina, es decir, no son nombrados por ningún consejo, lo cual ha favorecido a la distinción de una dinastía sagrada de la familia Joaquín. Después conti-

[10] C. G. Vargas Torices, *op. cit*.

[11] Véase E. Masferrer, "Los destellos de la Luz. Crónica de una polémica inédita en Nuestro País", en *Sectas, Iglesias y nuevos movimientos religiosos. La Luz del Mundo. Revista Académica para el Estudio de las Religiones,* Tomo I (1997), pp. 57-84.

núa el cuerpo pastoral, que es designado por el apóstol. Éste se compone por los doctores, los pastores u obispos, luego los diáconos (aprendices de pastores). Dichos nombramientos se reconocen como ungidos: el apóstol unge a los pastores, y estos a su vez ungen a los diáconos. Las mujeres no pueden acceder a dichos nombramientos, con excepción de las esposas de los líderes que han sido reconocidas como diaconisas. Más abajo se encuentran los encargados de funciones específicas de la comunidad llamados ministerios (como son: Trabajo, Salud y Bienestar Social, Comunicación, Cultura, Obras Públicas, etc.) y por último los obreros evangelistas que representan al resto de la feligresía. Las mujeres no pueden ser pastores, con excepción de Eva y Elisa, ambas esposas de los apóstoles de Jesucristo, quienes han sido distinguidas como diaconisas, aunque por lo general las mujeres sólo pueden estar encargadas de obras ministeriales.[12]

La capacidad de crecimiento de esta Iglesia se explica con su diversificación mediante sus estrategias de evangelización. Todo miembro de la Iglesia tiene el compromiso de obrar como obrero evangelizador. Su expansión hacia el exterior se logra mediante pequeñas misiones que fundan comunidades creyentes en otros países. Por lo general, la obra misionera se obtiene por medio de la labor proselitista cara a cara, y mediante los lazos familiares y sociales ya existentes, aunque en los últimos años se ha incorporado la compra de tiempo aire, para la promoción en medios de comunicación, en especial por televisión y radio, además del uso eficiente del portal de internet. Existe también proselitismo mediante visitas casa por casa, que realizan los obreros evangelistas. Por último, recientemente se ha implementado como estrategia de propagación del culto la edificación de templos de grandes dimensiones en lugares de tránsito que gozan de la visibilidad de los transeúntes, y el uso intensivo de los medios de comunicación y las redes sociales electrónicas.

Distintos actores resaltan la doctrina cívica política que promueve "La Luz del Mundo" al ofrecer un modelo de comunidad solidario, que a su vez es instrumentado como modelo corporativo de representación política[13] y de actividad e integración ciudadana.[14]

Esta religión se distingue por su asiduidad a los servicios religiosos. A los miembros de la Iglesia se les reconoce una ética de trabajo, y también una ética de obediencia a las autoridades, civiles y políticas, porque se cree que fueron impuestas por Dios. Un rasgo distintivo de esta denominación

[12] P. Fortuny, "La historia mítica del fundador de la Iglesia La Luz del Mundo", en C. Castañeda (comp.), *Vivir en Guadalajara. La ciudad y sus funciones*, Ayuntamiento de Guadalajara, Guadalajara, 1992, pp. 363-380.

[13] G. de la Peña, R. de la Torre, "Religión y política en los barrios populares de Guadalajara", *Estudios Sociológicos*, VIII-24 (1990), pp. 571-602.

[14] P. Biglieri, "Ciudadanos de La Luz. Una mirada sobre el auge de la Iglesia La Luz del Mundo", *Estudios Sociológicos*, XVIII-5 (2002), pp. 403-428.

es el vestir de las mujeres que consiste en faldas largas hasta los tobillos y en que en los servicios religiosos usan mantillas de encajes para cubrir sus cabezas.

Los niveles de compromiso se manifiestan también en la dinámica económica de la Iglesia. Todo feligrés tiene y cumple con el compromiso de donar el diezmo y un día a la semana de trabajo voluntario para las obras de construcción de la Iglesia (templos, edificios de albergues, escuelas y hospitales), pero también dan aportaciones para los viajes misioneros de sus líderes y para pagar los lujos suntuarios de los apóstoles. El creyente de esta Iglesia está comprometido a cumplir diario con los servicios religiosos, los cuales incluyen: la oración diaria (que es el servicio religioso general de La Luz del Mundo), el culto dominical, las escuelas bíblicas y los avivamientos que son esporádicos (donde la comunidad recibe al Espíritu Santo). En ellos se regula una clara separación por sexos. La oración diaria consiste en una rutina de himnos y cantos de alabanza a Dios y a sus líderes espirituales (la fuente es el Himnario), la lectura de segmentos de la Biblia y una prédica central del pastor, con espacios intercalados de oración y comunicación personal con Dios que generan el llanto colectivo.

Las principales celebraciones de carácter religioso corresponden a la conmemoración de los momentos claves de la historia de la Iglesia. Destacan las fiestas de natalicio de sus líderes y de sus esposas. La festividad más importante se celebra el 14 de agosto con el festejo de la Santa Cena, conocida también como la Convención Anual Internacional, celebrada en el templo matriz de la Hermosa Provincia, a la cual asisten cientos de miles de fieles de todo el mundo, que a su vez significa el año nuevo, y que conmemora el onomástico del fundador: el maestro Aarón. También se conmemoran otras fechas importantes de la historia de la Iglesia, de sus líderes y de las esposas de sus líderes.

Véanse también

"Protestantismo", "Catolicismo en México", "Mujeres en grupos pentecostales", "Mediatizaciones públicas de la religión".

Bibliografía

Fortuny, P., "La historia mítica del fundador de la Iglesia La Luz del Mundo", en C. Castañeda (comp.), *Vivir en Guadalajara. La ciudad y sus funciones,* Ayuntamiento de Guadalajara, Guadalajara, 1992, pp. 363-380.

Ibarra, A., y E. Lanczyner, *La Hermosa Provincia. Nacimiento y vida de una secta cristiana en Guadalajara*, tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Guadalajara, 1972.

Morán, R., *Alternativa religiosa en Guadalajara. Una aproximación al estudio de las Iglesias evangélicas,* Universidad de Guadalajara, México, 1990.
Torre, R. de la, *Los hijos de La Luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo,* Universidad de Guadalajara / ITESO / CIESAS, Guadalajara [2ª ed. corregida y con nueva introducción], 2000.

IGLESIA UNIVERSAL DEL REINO DE DIOS[1]

ARI PEDRO ORO

La Iglesia Universal del Reino de Dios, conocida simplemente como Universal o incluso por sus siglas IURD, es la Iglesia neopentecostal brasileña más importante y una de las más relevantes Iglesias neopentecostales transnacionales surgidas en el siglo XX.

La Iglesia universal fue fundada en 1977 en Río de Janeiro por Edir Macedo, que nació en un hogar católico y se convirtió al evangelio a los 19 años. Con 32 años tomó la decisión de abrir su propia Iglesia. Él se presenta, en sus propias palabras, como "el líder espiritual de una Iglesia actualmente en más de 200 países y propietario de la segunda emisora de televisión de Brasil, con un alcance de más de 200 millones de telespectadores en el planeta, periódicos, emisoras de radio, entre tantos otros proyectos y actividades importantes".[2]

En la actualidad, Macedo es considerado por la revista Forbes el pastor más rico de Brasil, con una fortuna estimada en cerca de 555 millones de dólares. Desde su inicio, como destaca R. Mariano, la Universal "radicalizó la ocupación pentecostal de la esfera pública por medio de grandes inversiones en evangelización por radio y televisión y el ingreso en la política partidaria".[3]

UN IMPERIO MEDIÁTICO

El uso de los medios de comunicación estuvo en el plan del fundador de la Universal desde sus inicios. "Ése era mi razonamiento", declara Macedo.[4] "Las emisoras de radio y de TV, los medios de comunicación en general, ejercerían un papel decisivo en la difusión del mensaje de fe." También añade que "tenía conciencia de que, cuando inició su Iglesia a finales de los años setenta, la radio era el "medio más accesible a la población necesitada y a las comunidades más alejadas de los grandes centros". Al inició alquiló espacios en emisoras de radio existentes para transmitir programas religiosos nocturnos que, por lo general, comenzaban a medianoche.

[1] Traducción de Marilene Marques de Oliveira.
[2] E. Macedo, *Nada a perder*, Libro 1, Planeta, São Paulo, 2012, p. 238.
[3] R. Mariano, diario *Folha de São Paulo,* 2 de mayo de 2010.
[4] E. Macedo, *Nada a perder*, Libro 2, Planeta, São Paulo, 2013, p. 21.

La televisión también integraba el proyecto del fundador. De la misma forma como lo hizo con la radio, Macedo alquiló espacios en la extinta TV Tupi de Río de Janeiro, enseguida, en São Paulo y poco después en otros estados.

Pero Macedo no se conformó con alquilar espacios radiofónicos o televisivos. Su intención era ser el propietario de emisoras de radio y de televisión. Así, desde el comienzo de la década de 1980 inició el proceso de adquisición de emisoras de radio, desde el norte hasta el sur de Brasil para trasmitir programas religiosos la mayor parte del tiempo. La gran jugada ocurrió en 1989 cuando compró la TV Record por 45 millones de dólares. En la actualidad, la TV Record cubre 98% del territorio nacional y se ha consolidado como la emisora de televisión que detenta la segunda mayor audiencia del país. Posee una programación bastante variada. Los programas religiosos tienen lugar después de la medianoche.[5] La IURD posee también las emisoras Record News, Rede Familia y Record Internacional.

La Universal no desprecia los medios impresos o digitales. Publica semanalmente la *Folha Universal* con un tiraje de 2.3 millones de ejemplares.[6] También es propietaria del *Correio do Povo,* de Porto Alegre; del periódico *Hoje em Dia,* de Minas Gerais; de la *Tribuna Universal,* en Portugal; y de *Stop Suffering,* en Sudáfrica. Publica además las revistas *Plenitude* y *Obreiro de Fe* con un tiraje de más de 200 000 ejemplares. La Unipro es la editorial de la propia Universal que publica la mayor parte de los libros, incluso muchos del obispo Macedo.

En los medios digitales se destaca la compañía discográfica Line Records, fundada en 1991, destinada a la grabación de distintos CD y DVD de música góspel, y la página Universal.org, iniciada en 2011, en la que la TV Universal está 24 horas al aire, además de su presencia en las redes sociales.

Una fuerza política

El ingreso de la Universal en lo político institucional ocurrió en 1986 con la elección de un diputado federal para la Asamblea Nacional Constituyente. En las elecciones proporcionales subsecuentes, la IURD siempre tuvo diputados electos, tanto para las Asambleas Legislativas de los estados como para la Cámara Federal en Brasilia. En 2014, la IURD colocó a 12 diputados federales y 22 diputados estatales.

Sin embargo, antes de ingresar oficialmente en la política con sus propios representantes, la Universal seguía el modelo de tantas otras instituciones religiosas que apoyaban a candidatos que, con motivo de las contiendas

[5] D. Tavolaro, *O bispo. A história revelada de Edir Macedo*, Larousse, São Paulo, 2007, p. 149.
[6] *Ibid*., p. 238.

electorales, se aproximaban a las iglesias para obtener el apoyo institucional. Con ocasión de la Constituyente de 1986, no obstante, ocurrió una movilización en el interior de las Iglesias evangélicas en el sentido de elegir a sus propios representantes. El resultado fue la elección de una "bancada evangélica" formada por 33 diputados.

Este bloque no es homogéneo, como no hay tampoco una bancada de la Universal. Sus diputados se dispersan en los diferentes partidos y se juntan solamente cuando están en discusión proyectos de orden moral como la legalización del aborto, la unión civil entre homosexuales, la investigación sobre células madre, etc. En estas situaciones, generalmente los evangélicos se alían a los católicos conservadores y constituyen, así, un importante grupo político de presión que puede bloquear e impedir el avance de proyectos de ley.

Se nota, por tanto, que además de los medios, la Universal desde temprano también se insertó en el espacio público a través de lo político institucional. Es obvio que esta actitud no es nueva, puesto que los evangélicos ya actuaban en estas dos instancias. Esta Iglesia, no obstante, exacerbó sobremanera dicha presencia.

Hay todavía otra dimensión en la que la Universal posee un cierto protagonismo en el medio evangélico brasileño. Se relaciona con los templos en que se celebran sus cultos.

De los antiguos cines a las catedrales monumentales

En sus inicios, la Universal no poseía espacio físico propio para realizar los cultos, y su fundador predicaba en plazas públicas de los barrios de Río de Janeiro. Posteriormente, alquiló algunas horas en cines de la ciudad para realizar las llamadas "campañas de fe".

El primer templo de la Universal fue un "galpón de una antigua funeraria en el barrio de la Abolição", en Río de Janeiro,[7] rentado en julio de 1977. Dos años después la Iglesia se mudó a un edificio mayor, una fábrica de muebles. Según Tavolaro,[8] "a partir de 1980, decenas de otras unidades de la Iglesia universal se abrieron en varios puntos de Rio, de São Paulo y por todo Brasil".

La mayoría de los templos consistía en grandes espacios desocupados que se alquilaban o compraban, sobre todo cines. Estos eran adaptados a sus prácticas y creencias y, así, sacralizados como templos.

Por supuesto, en muchas ciudades de Brasil y del exterior, el hecho de que la Universal se apropiara y sacralizara espacios urbanos no religiosos como cines y teatros muchas veces históricos y tradicionales generó tensio-

[7] *Ibid.*, p. 112.
[8] *Ibid.*, p. 115.

nes y polémicas. La acusación era que estaba agrediendo y usurpando la cultura local e incluso interviniendo "en la memoria y la tradición de las ciudades".[9]

Después de la etapa de renta y compra de grandes espacios ya existentes, la Universal comenzó a construir sus propios templos, en especial las llamadas "catedrales de la fe", e inauguró así la llamada "era de las catedrales".[10] Según Macedo, la decisión de construir templos se tomó después de la tragedia ocurrida en la Iglesia de la ciudad de Osasco, estado de São Paulo, en septiembre de 1998, cuando durante el culto nocturno se cayó el techo de la Iglesia y mató a 24 personas; otras 467 quedaron heridas. Se trataba de un edificio rentado hacía seis meses. Según Macedo, este hecho sirvió de lección:

> De aquel día en adelante ordené la interrupción del alquiler de inmuebles [...]. Dimos inicio a decenas de proyectos de construcción de catedrales por todo Brasil y en varias partes del mundo. Formamos una sucesión de templos enormes, erigidos con las comodidades y, sobre todo, la seguridad de nuestro propio departamento de ingeniería.[11]

Esta declaración del fundador destaca las razones prácticas de la construcción de las catedrales: garantizar la seguridad y la comodidad de los fieles. De hecho, todas las catedrales poseen butacas cómodas, aire acondicionado, sonido estéreo, guardería, salas de reuniones y estacionamiento. Sin embargo, también hay razones simbólicas para las construcciones, como veremos enseguida.

En 1998 se construyó la primera catedral de la fe, en Santo Amaro, en el estado de São Paulo. El 15 de agosto de 1999 fue inaugurada en Río de Janeiro la Catedral Mundial de la Fe, considerada "un edificio monumental, una construcción colosal".[12] En 2013, la Universal poseía 83 catedrales en varias ciudades de Brasil y cerca de 20 distribuidas por el mundo.

El estilo arquitectónico adoptado para las catedrales es el "eclecticismo con referencia al neoclásico". De acuerdo con el obispo y senador Marcelo Crivella, sobrino de Edir Macedo, y también ingeniero civil: "el estilo de todas las catedrales es ecléctico con referencia al neoclásico, contiene pórticos y columnas características de las grandes construcciones de Grecia".[13] Se trata, por tanto, de un estilo que resulta de una elección consciente de la Iglesia,

[9] M. Contins, y E. Gomes, "Edificações religiosas e autenticidade: comparando a IURD e os carismáticos católicos", *Revista Anthropológicas*, año 12, vol. 19, núm. 1 (2008), pp. 169-199.

[10] E. Gomes, *A era das catedrais da IURD: a autenticidade em exibição*, tesis doctoral, Universidad Federal de Río de Janeiro, 2004.

[11] E. Macedo, *Nada a perder*, Libro 2, *op. cit.*, p. 156.

[12] D. Tavolaro, *O bispo...*, *op. cit.*, pp. 140-141.

[13] E. Gomes, *A era das catedrais da IURD...*, *op. cit.*, p. 113.

que quiere transmitir la noción de solidez y suntuosidad, además de apuntar hacia "la afirmación de la autoridad, el anuncio de su existencia y de su potencia".[14] Así, como enfatizan Contins y Gomes,[15] el estilo ecléctico neoclásico "otorga a las catedrales su carácter monumental" y "expresa una determinada concepción de autenticidad".

Esas son las dimensiones simbólicas asociadas a la edificación de las catedrales que ponen en evidencia "el alcance conquistado por la Iglesia en sus pocos años de existencia. Aunque la IURD exista desde hace cerca de tres décadas, demuestra y proyecta en las catedrales su noción de consolidación y permanencia".[16] Además de eso, las catedrales fijan la presencia de la Iglesia y expresan su solidez y poder.[17]

Entre todas las catedrales que erigió la Universal se destaca el llamado Templo de Salomón, situado en el barrio de Braz, en São Paulo. Su construcción se inició en julio de 2010 y su inauguración fue el 31 de julio de 2013. El costo total de la obra fue de 188 millones de dólares. Según Macedo, "el proyecto arquitectónico siguió al pie de la letra las referencias bíblicas del primer templo erigido en el pasado por el rey Salomón, y se acompañó de estudios realizados en Israel por los más avanzados conocimientos de ingeniería y tecnología del mundo".[18]

El templo tiene cuatro grandes edificios, el principal es el propio templo con capacidad de 10 000 personas sentadas. Sus paredes y piso se hicieron con piedras traídas de Israel, de una cantera en Hebrón, embarcadas en el puerto de Asdod.

Para Macedo, el Templo de Salomón es el "mayor santuario del país y uno de los mayores del mundo". El objetivo de esa megaconstrucción es "proporcionar a los cristianos la oportunidad de estar en un pedazo de Israel en Brasil".[19] En este sentido, Macedo tiene conciencia de la importancia del templo para atraer turistas a Brasil al mismo tiempo que activa simbólicamente el imaginario de la "Tierra Santa".

Actualmente, la Universal posee un total de 5 500 templos en todo Brasil, distribuidos en 2 319 ciudades, que abren sus puertas a las siete de la mañana y las cierran a las 10 de la noche. En ellos se realizan cuatro cultos diarios. Tanto en Brasil como en algunos otros países, la localización de los templos es siempre estratégica: en vías públicas, de preferencia en grandes avenidas o en cruces de calles con mucho movimiento, es decir, en lugares visibles y de fácil acceso para los fieles.

[14] *Ibid.*, p. 114.
[15] M. Contins, y E. Gomes, *op. cit.*, p. 193.
[16] *Ibid.*, p. 190.
[17] *Ibid.*, p. 191.
[18] E. Macedo, *Nada a perder*, Libro 3, Planeta, São Paulo, 2014, p. 218.
[19] *Ibid.*, p. 219.

Con esto, el neopentecostalismo brasileño, dirigido por la Iglesia universal, con la opulencia de sus templos y sobre todo de las catedrales edificadas en áreas urbanas de gran afluencia pública, ha situado este segmento religioso en otro nivel de visibilidad pública. De esta forma, en Brasil e incluso en otros países, la Universal produce una reconfiguración del paisaje religioso en el espacio público al mismo tiempo que, indirectamente, produce un efecto mimético, pero no mecánico, en otras formaciones evangélicas y también en la Iglesia católica, con la cual comparten o disputan la presencia en el espacio público, ya que después del surgimiento de la "era de las catedrales" en la Universal, también éstas pasaron a construir grandes templos e Iglesias en las metrópolis brasileñas.

Una Iglesia multinacional

Se debe al propio obispo Macedo el proyecto de convertir su Iglesia en "universal". En este sentido, en 1986, nueve años después de su fundación, se estableció en Nueva York "con el objetivo de ampliar nuestro trabajo de evangelización. Sabía que allí era el centro del mundo, el camino correcto para el avance internacional de la predicación del Evangelio".[20] Desde allí, el obispo dirigió a lo largo de los años la expansión internacional de su Iglesia. Él mismo divide su residencia entre Nueva York y Río de Janeiro o São Paulo.

En cada país en que se instala, la Universal asume nombres diferentes como Pare de Sufrir u Oración Fuerte al Espíritu Santo, incluso, Comunidad Cristiana del Espíritu Santo. Además, "Pare de sufrir" se convirtió en el eslogan de esta Iglesia. Las denominaciones diferenciadas según los países traducen la preocupación más amplia de esta Iglesia por adaptarse a los diferentes contextos culturales locales, lo cual es una de las claves que explican el éxito de su expansión internacional.[21]

De acuerdo con la página de la propia Iglesia (www.universal.org), la Universal está presente en los cinco continentes y posee 2462 templos, distribuidos en 104 países y en 1573 ciudades. En América del Sur, más allá de Brasil, es en Argentina donde la IURD está más presente, con 256 templos; en América del Norte se destaca en los Estados Unidos con 197 templos; en América Central se destaca en la República Dominicana, donde posee 35 templos; en Europa está presente en 21 países, especialmente en Portugal, con 124 templos; en África está presente en 36 países, sobre todo en Sudáfrica, con 320 templos; en Asia, en ocho países, donde destaca Japón, con 17 templos.

[20] *Ibid*., p. 25.

[21] A. P. Oro, "La transnationalisation du pentecôtisme brésilien: Le cas de l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu", *Civilisations,* vol. LI, núms. 1-2 (Bruselas, 2004), pp. 155-170.

Conclusión

La Universal, más allá de ser "el mayor y más sorprendente fenómeno religioso de las últimas dos décadas en Brasil",[22] también se ha convertido en un marco en el campo evangélico brasileño, todo esto, evidentemente, no sin controversias y polémicas. De hecho, otras instituciones religiosas condenan a la Universal y le acusan, por ejemplo, de explotar la buena fe de las personas o la imitan al tomarla como modelo. En otras palabras, la Universal provoca al mismo tiempo fascinación y rechazo tanto de parte de las poblaciones como de las demás organizaciones religiosas.

Véanse también

"Neopentecostalismo", "Religión y periferia urbana", "Religión y política: Brasil", "Mediatizaciones públicas de la religión".

Bibliografía

Contins, M., y E. Gomes, "Edificações religiosas e autenticidade: comparando a IURD e os carismáticos católicos", *Revista Anthropológicas,* año 12, vol. 19, núm. 1 (2008), pp. 169-199.

Gomes, E., *A era das catedrais da IURD: a autenticidade em exibição,* tesis doctoral, Universidad Federal de Río de Janeiro, 2004.

Macedo, E., *Nada a perder,* Libro 1, Planeta, São Paulo, 2012.

____, *Nada a perder,* Libro 2, Planeta, São Paulo, 2013.

____, *Nada a perder,* Libro 3, Planeta, São Paulo, 2014.

Oro, A. P., "La transnationalisation du pentecôtisme brésilien: le cas de l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu", *Civilisations,* vol. LI, núm. 1-2 (Bruselas, 2014), pp. 155-170.

Oro, A. P., A. Corten y J. P. Dozon, *Igreja Universal do Reino de Deus,* Paulinas, São Paulo, 2003.

Tavolaro, D., *O bispo. A história revelada de Edir Macedo,* Larousse, São Paulo, 2007.

[22] Mariano, citado en A. P. Oro, A. Corten y J. P. Dozon, *Igreja Universal do Reino de Deus*, Paulinas, São Paulo, 2003, p. 53.

INDUMENTO, UN ELEMENTO DE IDENTIDAD

Judith Katia Perdigón Castañeda

Cuando el género humano comenzó a ser racional (*homosapiens sapiens*), creó a los dioses y les otorgó un cuerpo y pasiones a la manera de los hombres. Les asignaron un rango, sexo e incluso se les designó un quehacer específico con el fin de proteger las necesidades básicas imperantes en el momento.

Generalmente los dioses personificaban a sus adoradores, por lo que era de esperarse que las antiguas culturas representaran a sus deidades con sus propios vestidos como una parábola de identidad, al mismo tiempo que de alteridad. Se ha observado que desde "el tercer milenio a.C. aparecen atestiguadas ya representaciones antropomorfas de los dioses con corona de cuernos, vestido de volantes para dioses superiores y vestido de pliegues y pedestal para los inferiores".[1]

Como un elemento cultural, los dioses se vieron ataviados desde la antigüedad tanto en civilizaciones latinas como orientales, africanas e incluso en tierras americanas. La indumentaria les identificaba, pues con ella se ostentaba esplendor, incluso dichas vestimentas se les cambiaban para celebraciones especiales. Ejemplos tangibles se hallan en las esculturas griegas, figurillas hindúes y pinturas murales egipcias, donde a los dioses se les representaba con indumentaria, incluso se tiene conocimiento de que entre los aztecas había esculturas a las que se les vestía.

> Se preparaban cuidadosamente dos enormes figuras a manera de esculturas; en los templos se confeccionaban de barro, piedra o madera, mientras que el pueblo las hacia utilizando una pasta o masa elaborada con semilla llamada *tzoalli,* a la que los españoles llamaba bledo y nosotros alegría. La estructura interna de las figuras se elaboraba con ramas de acacia, y a veces se endulzaba todo con miel. Lo fundamental era que la imagen estuviera desnuda, sin adminículo ni símbolo alguno, ya que debía ser revestida con solemnidad. La costumbre de vestir a Huitzilopochtli motivaba al gremio de *amantecas* o artesanos de plumaria, para diseñar la indumentaria, siguiendo la tradición que exigía que un año se le compusiera con su taparrabos de tal forma y al siguiente otra, con los colores que eran

[1] Anónimo, *Los rostros de Dios*, exposición, España, monasterios de san Martiño Pinario, Santiago de Compostela, 2000 (15 de septiembre al 30 de noviembre), p. 3.

precisos. También su tilma o manto, los *cactlis* o sandalias, el *acopilli* o diadema, cuando no el *aztacopilli,* que era un gran penacho…[2]

Gracias a los contextos arqueológicos en América Latina se ha observado en diversos objetos, así como elementos arquitectónicos que los dioses portaban atavíos de la época, por ejemplo, en la cultura incaica (que tuvo lugar en los actuales territorios de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina); se advierte el uso de uncu, fajas, gorros, bolsas, mantos, tocados, entre otros. Asimismo, en la antigua Mesoamérica tanto en la cerámica, en la escultura como en la pintura mural se representaban con atuendos a la manera de sus pobladores; quechquémel, huipiles, enredos, para diosas; mantos, tocados, taparrabos para los dioses. Incluso calzado, peinados, armas, joyas y accesorios eran parte de su iconografía.

Luego del encuentro de la cultura europea con tierras americanas, se diseminó el cristianismo. En específico el catolicismo que continuó con esta "tradición" de vestir a la divinidad (como los pueblos paganos), tanto a la representación humanizada de Dios y su hijo Jesucristo como a santos, vírgenes, ángeles y mártires, además de iconos de figuras divinas, es decir, materias inertes destinadas a evocar.[3]

La costumbre de vestir las estatuas data de la Edad Media temprana, llegó como herencia católica a los virreinatos del imperio español: de la Nueva España, del Perú, Nueva Granada y de la Plata; así como a Brasil, virreinato de Portugal, en el que se incluyeron católicos de las Guyanas. Los santos, vírgenes, cristos y ángeles llevaban atuendos a la usanza de la época. Las esculturas estofadas o policromas, las pinturas de caballete y hasta los grabados mostraban la moda vigente de la corte de la que procedían. Incluso hay casos en que se modificó la indumentaria de los santos del siglo anterior, por ejemplo, algunas vírgenes fueron trasformadas para vestirlas de "meriñaque" y colocarles un armazón, que ampliaba su ropaje o, al contrario, se recortaron las esculturas para colocarles vestidos más ceñidos.

Si bien en las santas y vírgenes se asomaba la moda femenina de la época, en los santos se mostraban los trajes de los varones de las cortes y las prendas que portaba la sociedad. Las vistosas túnicas y los brocados de los cendales de los cristos fueron el producto de las artes que florecieron bajo la influencia de la Iglesia. Además los religiosos enseñaron a los artesanos indígenas a realizar imágenes y vestirlas con toda clase de tejidos y brocados, a los que incorporaron técnicas prehispánicas como el arte plumario o las telas hechas con telar de cintura. Con el paso del tiempo, pese a las indepen-

[2] E. Merlo, "La arraigada tradición de vestir al Niño Dios", *Momento*, año v, núm. 256 (diciembre de 1990).

[3] M. Vitta, *El sistema de las imágenes. Estética de las representaciones cotidianas*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 125.

dencias y guerras en los diferentes territorios americanos, la moda imperó también en la imaginería religiosa: lo que estaba en boga en cuanto al indumento en ese momento entre la sociedad, se veía reflejado en las deidades.

En pleno siglo XXI, en el continente americano, aún se viste a las esculturas religiosas según la moda que imperaba en la época del virreinato o bien lo que se cree que es antiguo, aquí yace lo que se denomina el imaginario, el cual no sólo abarca el terreno histórico cultural del indumento, sino que incluye lo que presentan los medios masivos de comunicación; así vemos vírgenes con brillos plásticos en su manto, pegatinas, o bien, accesorios más elaborados, como es el caso de los denominados santones (que carecen de aceptación de la Iglesia como institución), otro ejemplo es la santa Muerte (venerada principalmente en México) que suele adornarse al estilo de las quinceañeras con un toque de lo que la gente cree que es medieval, rememorando así épocas pasadas, esto por influencia de las películas.

Vestir santos

La razón para vestir a los santos desde la época del virreinato hasta nuestros días puede analizarse desde diversos puntos de vista de acuerdo con los textos encontrados y al trabajo de historia oral que se ha recolectado. La primera hipótesis alude a que el cuerpo del hombre y el de Dios es similar, por tanto, las divinidades representadas como los seres humanos tienen implícita la sensación de frío / calor, y con ello, la necesidad de taparse ante las inclemencias del tiempo. Si bien para la Iglesia católica institucionalizada se trata sólo de imágenes, no dioses ni humanos, para la gente común que practica la religiosidad popular es justo lo opuesto. Es importante hacer notar que las ropas que cubren el cuerpo han sido algo más que protección y abrigo, pues dan pistas sobre facetas subjetivas y sociales de la imagen corporal. "El vestido señala, insinúa, tapa y destapa, manifiesta, incluso oculta, pone en relieve o desconoce, casi todas y cada una de las partes del cuerpo. Cada una de esas funciones o características del vestido varía y cambia según los tiempos, sociedades y culturas".[4]

Esto nos lleva a la idea del pudor como una forma dialéctica interpersonal, donde poseer un cuerpo significa tener la capacidad de convertirlo en un objeto para la mirada ajena o ser espectadores de un tercero. El cuerpo no debe mostrarse, no es bien visto, por lo menos no en aquellos que poseen olor a santidad u ostentan educación. Tal vez por ello a los "Niños Dios" reconocidos como milagrosos no puede vérseles sin ropa, lo mismo que a algunas vírgenes, ya que el atuendo religioso cubre de dignidad. También habla-

[4] J. Toro, *El cuerpo como delito. Anorexia, bulimia, culturas y sociedad*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 59.

mos de que es un asunto cultural a nivel material, donde el vestido está basado en las costumbres, en las habilidades y, eventualmente, en las prohibiciones físicas, es decir, corpóreas de cada cultura.

Es importante mencionar que vestir a las imágenes religiosas puede relacionarse con el agradecimiento por las dádivas otorgadas o por los milagros futuros. Muestra de ello son los cendales (paño de pudor) que le regalan a los cristos o los ajuares completos para vírgenes y las capas para las alegorías de Santiago Matamoros. Incluso los devotos pueden regalar su cabello para realizarles pelucas a las esculturas, con ello sienten que dan algo de su propio cuerpo que, por tanto, es de mayor valor.[5]

Asimismo, cabe decir que es una práctica común que los devotos pidan parte del atuendo de alguna imagen, sobre todo si tiene connotación de milagrosa; incluso un fragmento de tela que perteneció a un santo, virgen, cristo o ángel es valorada con la finalidad de emplearlo como una reliquia para protección o bien para curar alguna afección física o moral. Entonces, incluso un pequeño calcetín o una frazada perteneciente a un Niño Dios puede ser empleada para curar un mal.

Hay otras prácticas supersticiosas con respecto a los indumentos de las imágenes escultóricas, donde las prendas son empleadas para realizar alguna práctica esotérica, mágica o de algún ritual.

Identidad

Es importante señalar que luego del encuentro de culturas americanas con las europeas se propició un proceso de mestizaje y sincretismo que dio lugar a la recreación de tradiciones y a la invención de otras. Entre ellas la fusión de dioses o bien la adaptación de las imágenes a la manera de los pobladores originarios, mestizos americanos e incluso de los esclavos traídos de África.

Entre estas fusiones culturales está el vestido de los santos que repercute en el terreno de la identidad, donde hay una apropiación de sus referentes tanto históricos como sociales, de las comunidades indígenas o mestizas, lo que conlleva a asimilar particularmente sus tradiciones y costumbres. Retrata una forma de concebir el cuerpo con la manera de vestirlo, así se puede observar en México un san José con calzón y camisa de manta entre los purépechas, una virgen nahua de Cuetzalán, Puebla con quechquémitl, enredo, blusa, faja y maxtahuatl o bien una virgen portando un huipil y terno yucateco en el poblado de Peto. Es popular el caso del Niño Dios conocido como de la Espina, también llamado Emmanuel, que en Cuzco, Perú, se viste a la usanza indígena. También tenemos el ejemplo de la virgen de las Mercedes,

[5] En la época del virreinato era común que algunas personas regalaran sus joyas para aderezar a las imágenes, o incluso donaran sus dientes para que se les colocaran a las esculturas.

de Natanga, Huila, que lleva traje de páez, en Colombia. Hay ocasiones en que la vestimenta regional sólo se les coloca a los santos en fiestas específicas, tal es el caso de Perú donde en el día de Corpus Christi en Cuzco se acostumbra vestir a los santos y vírgenes a la usanza andina.

Respecto a los sincretismos religiosos es importante destacar a los pueblos afrocaribeños, donde los Orishas fueron representados bajo santos católicos, en el que justo la indumentaria es un elemento fundamental de distinción entre las imágenes. Aquí resalto en específico el uso de la ropa que los esclavos vestían para distinguirse de los nativos, españoles y otras poblaciones que llegaron a tierras americanas. Ropa que actualmente puede observarse en las muñecas o representaciones de santos; estamos hablando de una manera de identificación entre devotos y dioses en un espacio temporal que rememora ese pasado de esclavitud y de resistencia cultural.

Véanse también

"Marianismo", "Santa Muerte", "Cultura material", "Santuarios y altares".

Bibliografía

Aisenson, A., *Cuerpo persona, filosofía y psicología del cuerpo vivido,* Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

Augé, M., *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras,* Gedisa, Barcelona, 1996.

Frazer, J. G., *La rama dorada,* Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

Perdigón Castañeda, J. K., *Mi Niño Dios. Un acercamiento al concepto, historia, significado y celebración del Niño Jesús para el día de la Candelaria,* INAH, México, 2015.

Vitta, M., *El sistema de las imágenes. Estética de las representaciones cotidianas,* Paidós, Barcelona, 2003.

ISLAM

Arely Medina

Cuando pensamos en el islam, su referente geográfico inmediato es el cinturón del Corán; de Marruecos a Indonesia, de este a oeste; de Kazajistán a Tanzania, de norte a sur.[1] Pero desde hace varias décadas el islam ha logrado cruzar fronteras. Las oleadas migratorias, sobre todo de árabes-musulmanes, fueron elementos pioneros para que el islam llegara a países del continente americano y comenzara su historia en América Latina. Actualmente, la incursión del islam en América Latina se ha visto intensificada gracias a los intercambios culturales en distintos ámbitos. La movilidad de agentes culturales, ya no sólo la migración, sino la actividad de las industrias culturales, el proselitismo y el uso de tecnologías de la información y comunicación han sido elementos claves para comprender de qué manera se ha establecido el islam en América Latina.

En el siglo VII surgió en la península arábiga la religión de Allah que el profeta (*rasul*) Muhammad predicó. Islam proviene del término *salama* que quiere decir "poner en paz" o "rendición a Allah". El creyente es un *muslim* (musulmán), un sometido a Dios, es decir, alguien que entrega todo a su creador y le rinde sólo cuentas a Él.

El islam es una de las tres religiones monoteístas en el mundo, junto con el judaísmo y el cristianismo, que continúa la línea abrahámica. Supone la última revelación y con ello recupera la imagen de los anteriores profetas, Moisés, David, Jesús, así como la creencia en los ángeles, la predestinación y el día del juicio final. Pero sobre todo, su sistema se basa en El Corán, la *sunna*[2] y en los cinco pilares de la fe o *rukul,* éstos son:

1. Profesión de la fe o *shajada*. Aceptar la unicidad de Allah y que Muhammad ha sido sólo un mensajero.
2. La oración o *salat:* Es una de las obligaciones más importantes, tanto por su carácter social como por la concepción teológica. Con la oración la vida del musulmán comienza y termina con Dios. Se lleva a

[1] P. M. Lubeck, y B. Britts, "La sociedad civil musulmana en los espacios públicos urbanos: globalización, cambios discursivos y movimientos sociales". *Revista de Estudios de Asia y África*, septiembre-diciembre, vol. XXXVIII, núm. 3 (El Colegio de México, México, 2003), p. 480.

[2] La *sunna* que son los *hadit,* ejemplos a seguir de los dichos o comportamientos del profeta, es el legado del profeta Muhammad sobre la conducta del musulmán.

cabo cinco veces al día y se realiza en dirección a la *Kaaba,* puede ser comunitaria o individual. También se recitan un par de pasajes coránicos en árabe.

3. Mes de ayuno o *ramadán:* Tiene un tiempo fijado que depende del calendario lunar y se da en el noveno mes del año islámico. En este mes los musulmanes celebran la primera revelación al profeta. Consiste en la abstención de comer, beber y tener relaciones sexuales desde el alba hasta que el sol se va. Es obligatorio para todo musulmán que goce de salud.
4. La limosna obligatoria o *Zakat:* Se trata de una contribución económica anual para los necesitados. Diferente a la *Sádaqa,* limosna o generosidad, el *Zakat* es interpretado como aquella parte de los bienes materiales a la cual los necesitados tienen acceso.
5. Peregrinación mayor o *Haýý:* Se prescribió la visita a la Meca por lo menos una vez en la vida.

El desarrollo del islam está vinculado a diferentes interpretaciones de acuerdo con las doctrinas o escuelas jurídicas. A grandes rasgos, con respecto a las doctrinas se pueden identificar: el sunismo, shiísmo, sufismo, wahabismo y salafismo. Para las segundas destacan las escuelas: *hanafí, malekí, shafí, hanbalí* y *wahabí.*

Estas características generales acompañan las diferentes apropiaciones y la reproducción del sistema de creencia islámico en América Latina.

Recorrido histórico del islam en América Latina

Diversa bibliografía centrada en el tema del islam en América Latina hace referencia a la primera incursión del islam en el periodo de la conquista española.

La recuperación del territorio en el siglo XV de lo que en la actualidad conocemos como España incluyó la conversión de judíos y musulmanes al catolicismo. La imposición de éste fue un elemento primordial para la identidad del nuevo territorio, todo aquel que no aceptara la nueva fe sería expulsado o enjuiciado. En ese escenario, la conquista de América Latina no fue sino una extensión de esa política, por lo que la corona prohibió la entrada de judíos y musulmanes, incluso de sus descendientes, fueran conversos o no. Sin embargo, de acuerdo con Hernán Taboada:

> […] hubo, acompañantes de curiosidad y planes, alguna participación de muslimes en la conquista de América, aventureros que consiguieron llegar a pesar de

> las prohibiciones y controles vigentes, y que escribieron el primer capítulo en la brumosa historia del islam subterráneo de la Colonia.[3]

Por su parte, García menciona[4] que al territorio conquistado llegaron bastantes conversos debido a la persecución, pero también esclavos provenientes del África que habían sido convertidos al islam: "[…] hubo comprobadamente individuos cuya fe se mantuvo en secreto, pero fueron desapareciendo".[5] Así la práctica del islam en el periodo colonial fue inexistente, se mantuvieron en disimulo o *taquiyya*. Las muestras de su presencia estuvieron sobre todo en aspectos culturales reproducidos o sincretizados en la construcción de la nueva sociedad.

Una nueva etapa para el islam en América Latina puede identificarse a finales del siglo XIX y principios del XX cuando comenzaron a llegar migrantes provenientes de Medio Oriente. La meta de éstos era llegar a los Estados Unidos, pero muchos se asentaron en países como Argentina, Brasil, Colombia, México y Venezuela, los cuales, en su momento fueron concebidos como lugares de paso. Alfaro-Velcamp[6] señala que esta etapa tiene algunas implicaciones metodológicas sobre quién y cómo se definió al árabe; históricamente en esta época la geopolítica tuvo un relevante cambio en el Medio Oriente, por lo que la nomenclatura para identificar al árabe es variable. El origen de los migrantes se registró entonces como proveniente del conocido Imperio otomano, aunque también se les identificó como sirios, libaneses, palestinos, iraquíes, egipcios o turcos. Cabe mencionar que no todos los inmigrantes árabes eran musulmanes, fueron más bien minoría. En este periodo también arribaron musulmanes de la India que se instalaron sobre todo en Panamá, Colombia y Venezuela atraídos por el campo laboral.[7]

En las primeras dos décadas del siglo XX se lograron crear, por ejemplo, la Comunidad Árabe Musulmana de Córdoba en Argentina, la Unión Islámica de Chile, la Sociedad Unión Musulmana en Chile o la mezquita de São Paulo en Brasil.[8] Sin embargo, pese a la existencia de estos centros que buscaban la socialización e integración comunitaria en la sociedad receptora, la vida religiosa quedó destinada nuevamente al disimulo.

[3] H. G. Taboada, *La sombra del islam en la conquista de América*, UNAM, Fondo de Cultura Económica México, 2004, p. 114.

[4] *Cf.* M. del R. García, "Los musulmanes en Colombia", en Zidane Zeraoui (coord.), *El islam en América Latina*, Limusa, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, México, 2010, pp. 169-170.

[5] H. Taboada, "El islam, en América Latina: del siglo XX al XXI", *Estudios Latinoamericanos,* 23 (enero-junio, 2009), p. 88.

[6] T. Alfaro-Velcamp, "Arab 'Amirka': Exploring Arab Diasporas in Mexico and the United States", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 31, núm. 2 (2011), p. 283.

[7] H. Taboada, *op. cit.,* p. 89.

[8] *Ibid*., p. 90.

García[9] considera que los musulmanes tuvieron que afrontar diversas dificultades sociales para integrarse en el país receptor, por lo que la vida religiosa tendió a desaparecer o quedó reservada a una práctica más familiar que comunitaria.

Poco a poco el islam se topó con un nuevo escenario. A finales del siglo XX puede percibirse que el islam se incorporó en América Latina por medio de diferentes formas de llegada. Ya no sólo es la inmigración de musulmanes árabes, sino la presencia de inmigrantes musulmanes de diversas partes del mundo, el proselitismo internacional, la intensificación de las tecnologías de la información y comunicación, las industrias culturales y las diversas experiencias tanto de viaje como de contacto cultural.

La presencia de musulmanes árabes era una realidad para entonces, pues a pesar de que los intentos de conformar comunidades se extinguieron, algunas prácticas religiosas como la oración y el sermón del viernes fueron recuperadas por el cuerpo diplomático de países árabes y por la creciente llegada de musulmanes. Por ejemplo, en el norte de México, en Torreón, se construyó en 1986 la primera mezquita que reunió a musulmanes árabes[10] y para 1988 en México las embajadas árabes se transformaban cada viernes en centros de culto. En Maicao, Colombia, se construyó también una mezquita además de un colegio bilingüe donde se aprendía árabe, y una *hussainia* o centro de formación teológica.[11] Brasil cuenta desde principios del siglo XX con diversas instituciones comunitarias, algunas de ellas continúan funcionando ya no sólo para los inmigrantes, sino para los conversos.[12]

El despegue del islam en América Latina a partir de este periodo fue más visible. Aunque no dejó de ser una minoría religiosa.

El islam como referente de identidad

El sistema religioso islámico proporciona al musulmán un marco interpretativo de su realidad, su lugar en el mundo y demarca fronteras. Aunque puede presentarse e interpretarse de diversas maneras según el lugar donde se desenvuelve, puede considerarse una única cultura con diferentes zonas o mundos contenidos en él,[13] es decir, formas de vivir el islam. En el contexto de América Latina, la identidad del musulmán puede estudiarse desde dos án-

[9] M. del R. García, *op. cit.*, p. 175.

10 A. Medina, *Islam en Guadalajara. Identidad y relocalización,* El Colegio de Jalisco, Zapopan, 2014, p. 41.

[11] M. del R. García, *op. cit.*, pp. 181-182.

[12] P. G. Hilu da Rocha Pinto, *Islã: Religião e Civilização-Uma abordagem antropológica,* Santuário, Aparecida, 2010, p. 244.

[13] Z. Zeraoui, "Islam: religión y estado", en Z. Zeraoui (coord.), *El islam en América Latina*, *op. cit*., pp. 11-32.

gulos: la identidad del inmigrante y su descendencia o la del converso.

La inmigración del musulmán ha sido estudiada en América Latina desde la inmigración árabe, pero recordemos que sólo una minoría de musulmanes es árabe. Sin embargo, se puede señalar que la identidad del inmigrante musulmán sufre una restructuración debido al proceso de integración al nuevo escenario social y cultural en el que se inserta. Éste ya cuenta con un bagaje sobre la práctica islámica que a su vez está vinculada con las prácticas locales de su lugar de origen. Estas prácticas en el nuevo escenario tienden a relajarse debido al distanciamiento de los mecanismos de control social tradicional y al esfuerzo por entender la nueva sociedad. La práctica religiosa del inmigrante en América Latina queda relegada al plano individual, con suerte contará con una mezquita o *al-jamma* no sólo para su religiosidad, sino para recrear el sentimiento de pertenencia tanto del lugar de origen como del de acogida. Al primero por medio de la interacción con otros inmigrantes árabes de distintas nacionalidades, al expresarse en su lengua y mediante sus similitudes culturales, mientras que en el segundo puede ejercer su derecho de libertad de expresión y creencia a lado de conversos nativos.

La mayoría de los inmigrantes árabes-musulmanes tienden a casarse con mujeres locales de cualquier denominación cristiana, incluida la católica, o bien conversas. Los paquistaníes en su lugar tienden a casarse entre ellos y a mantener sus fronteras culturales más cerradas, esto lo expresan a través del apego a su idioma, su vestimenta y prácticas culturales. El matrimonio funciona como un catalizador para la integración y apertura de las fronteras culturales o para el mantenimiento de éstas, respectivamente.

Por su parte la identidad del converso se construye desde un nuevo referente de identificación que antes le era ajeno. La conversión al islam viene aparejada de un proceso de redefinición de la identidad. Esta conversión no es sólo el ritual de paso, de un estado del ser o su percepción del yo a otro, sino todo un proceso de aprendizaje, adaptación y reconfiguración de la identidad y con ello del comportamiento en diversas áreas sociales.

El ritual de paso que supone la conversión de no ser musulmán a serlo implica la recitación del testimonio de fe o *shajada,* la cual se recita en árabe y según el idioma del converso se puede traducir. En el caso de Latinoamérica, ésta se recita en árabe y español; para el caso de Brasil, en portugués. Dar el testimonio de fe frente a dos testigos como lo señala la ortodoxia islámica es, desde el punto de vista del proceso de conversión, sólo la exteriorización de querer y ser aceptado en una comunidad o grupo, mas no el cambio sustancial de la redefinición del yo, sino sólo de una parte. Esto es porque la conversión inicia antes y después de la *shahada.* Hay una preparación previa del converso, un aprendizaje del sistema de creencia iniciado por diversas razones que lo llevan a poner en duda su adscripción religiosa, sus valores e incluso su sistema social inmediato y tradicional. El testimonio de fe refiere

la aceptación del nuevo credo como un punto intermedio en la conversión. Después de esto continúa el proceso de aprendizaje y de reformulación de la identidad, donde los referentes religiosos y culturales propios de regiones árabes han desempeñado un papel crucial en el caso de las conversiones al islam en América Latina.

Se pueden delinear algunos elementos estructurales que permiten comprender los procesos de identidad en los conversos musulmanes de América Latina. Entre estos elementos hay que distinguir entre los que pertenecen al nivel macro y al micro. En su primera acepción, el nivel macro permite comprender al islam dentro de los procesos de globalización y transnacionalización, los cuales han sido canales de información y acercamiento a esta religión y de paso a los contextos socioculturales de los que se desprenden. Los medios de comunicación, las industrias culturales, los diversos tipos de migración e inmigración y el proselitismo han sido, sobre todo en la actualidad, la puerta al islam en Latinoamérica.

No es extraño entonces observar que el acercamiento del converso inició por inquietudes y encuentros mediados por el uso de tecnologías de la información y comunicación: internet, televisión, cine. Incluso el rito de paso de la *shahada* ha estado mediado por computadoras. Las organizaciones proselitistas también cumplen con su fin, los servidores de estos grupos se enfrentan a escenarios no musulmanes para hacer el llamado o *dawah.* Los seminarios, ferias, centros religiosos locales, la tan de moda telenovela *El clon* y la danza árabe son sólo algunas vías de acercamiento al islam y a lo árabe.

Se ha observado que la identidad del musulmán converso está planteada desde la arabidad y la práctica religiosa. El centro de culto en ese sentido actúa como un espacio donde los referentes de identidad entre lo árabe e islámico interactúan entre sí. La presencia de inmigrantes y conversos es un diálogo que funciona para distinguir quién es uno y quién es otro, en ese diálogo el converso tiende a definirse como musulmán mas no árabe o a arabizarse a través de cambios en su expresión corporal como el uso de vestimentas típicas del Cinturón Coránico: la barba, el velo y no sólo en su sentido ortodoxo, sino acompañado de túnicas, ojos delineados y una que otra decoración de henna sobre la piel, además de la mezcla entre español y árabe como un símbolo de religiosidad.

Las diferentes comunidades musulmanas en América Latina han arraigado el islam con tintes localistas de acuerdo con lo que el escenario social les permite; no puede ser de otra manera. En la definición identitaria entre lo puramente islámico o árabe pueden observarse diferentes formas de identificación y práctica: Desde una comunidad que alberga a inmigrantes y conversos como es en la mayoría de casos, a una comunidad indígena e islámica como es el caso de la comunidad indígena tzotzil en el sur de México, Chiapas. Pero sobre todo, a nuevos musulmanes que median su identidad religio-

sa entre la comunidad y la sociedad, incluida la familia que por lo regular no es musulmana.

Véanse también

"Islam en Argentina", "Islam en Brasil", "Migración internacional y cambio religioso", "Diversidad religiosa".

Bibliografía

Abdeluahed, A. (coord.), *Los árabes en América Latina. Historia de una emigración,* Biblioteca de Casa Árabe / Siglo XXI, Madrid, 2009.

Deval, R., *Les musulmans en Amérique Latine et aux Caraibes,* Recherches et Documents, L'Harmattan, París, 1992.

Fonseca Chagas, G., *Conhecimiento, identidadde e poder na comunidade muculmana sunita do Rio de Janeiro,* Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

Grinspun, I. C., *Islam y judaísmo contemporáneo en América Latina. Los casos de Argentina, Brasil y Chile,* RIL Editores, Santiago de Chile, 2010.

Hauser, K., y G. Daniel (eds.), *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas,* Casa Árabe, Madrid, 2009.

ISLAM EN ARGENTINA

Silvia Montenegro

La presencia musulmana en América Latina tiene características comunes y, al mismo tiempo, debe comprenderse en el marco de procesos específicos de institucionalización, visibilidad, inserción y reconocimiento público del islam, que fueron forjados históricamente en cada uno de los países y de acuerdo con la peculiaridad de cada campo religioso. Algunos trabajos sitúan la llegada del islam a las Américas como inmediatamente posterior a la conquista, a partir del arribo de moriscos criptomusulmanes que, aunque tenían prohibido venir a América, habrían llegado y profesado en secreto su religión.[1] Más allá de la dificultad que se presenta al documentar estos argumentos es interesante notar que de modo creciente estas ideas alimentan imaginarios para la construcción de tradiciones y linajes entre las actuales comunidades islámicas y algunos de sus intelectuales, lo que les permite trazar una presencia histórica de mayor duración y raigambre.[2] Varios autores, con base en fuentes bien documentadas, han demostrado que con el tráfico esclavista llegaron a América Latina etnias de negros islamizados que, a pesar de los distintos contextos de represión religiosa, profesaron su religión y, posteriormente, crearon mezquitas y centros de reunión, protagonizaron importantes revueltas contra el orden esclavista y esgrimieron su fe como estandarte de liberación.[3] Actualmente, algunos grupos de conversos que en América Latina reivindican la asociación entre islam y militancia negra toman esa presencia primigenia como el momento a partir del cual trazar un linaje de origen. No obstante, la presencia contemporánea del islam en América Latina, y más específicamente en el Cono Sur, no guarda continuidad

[1] Para una posición que considera la "presencia de más de 500 años del islam en América Latina", véase el artículo de J. Karam, "Historias musulmanas en América Latina y el Caribe", *Istor, Revista de Historia Internacional,* vol. XII, núm. 45 (2011), pp. 22-43.

[2] Para un análisis de cómo algunas comunidades reinterpretan la historia de la presencia musulmana en América, véase S. Montenegro, *Uma história para o islam do Brasil. Dilemas identitários do islam no Brasil,* tesis doctoral, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000.

[3] Respecto de la presencia de musulmanes negros en Brasil existen trabajos clásicos sobre el tema: R. Bastide, "O islã negro no Brasil", en R. Bastide, *As religiões africanas no Brasil,* Livraria Pionera Editora, São Paulo, 1971; N. Rodrigues, "Os negros mahometanos no Brasil", en N. Rodrigues, *Os africanos no Brasil,* Editora Universidade de Brasília, Brasilia, 1988; A. Ramos, "As culturas negro-mahometanas", en A. Ramos, *As culturas negras no novo mundo,* Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 1937; J. Reis, *Rebelião escrava no Brasil: história do levante dos malês,* Brasiliense, São Paulo, 1986.

directa con esos periodos históricos de los cuales tampoco se conservaron centros religiosos. De este modo, en Argentina, Brasil y otros países latinoamericanos fueron los inmigrantes sirios y libaneses, quienes llegaron con mayor afluencia entre 1880 y 1930 y, más esporádicamente, en las décadas subsiguientes, quienes fundaron las primeras instituciones musulmanas, muchas de las cuales perduran hasta la actualidad. Entre los inmigrantes árabes, los musulmanes fueron minoría dentro de contingentes predominantemente cristianos.[4] Con el transcurso del tiempo, otros factores contribuyeron a reconfigurar el islam en América Latina, por ejemplo: nuevos procesos migratorios, la expansión de vertientes del islam apoyadas por países como Irán, Arabia Saudita o movimientos de origen turco, la transnacionalización de órdenes sufíes de carácter global y el surgimiento de *shaykhs* locales que, aunque muchas veces formados en centros religiosos internacionales, son latinoamericanos de ascendencia musulmana o conversos. Además, en las últimas décadas se crearon nuevas formas de difusión de la religión producidas por las instituciones musulmanas o por grupos de fieles: páginas web, canales de TV, diarios y revistas. Actualmente, el fenómeno de la conversión de latinoamericanos demuestra que el islam se ha posicionado cada vez más como una opción religiosa dentro de un campo más plural y diversificado.

Argentina y Brasil poseen las mayores comunidades musulmanas en América Latina. En Argentina, los censos nacionales no indagan sobre la filiación religiosa y tampoco existen cuantificaciones privadas o regionales, por lo cual sólo se cuenta con estimaciones difundidas por las propias instituciones musulmanas. En distintas fuentes consultadas encontramos un rango numérico que va de 450 000 a 700 000 musulmanes, aunque hay instituciones que argumentan que los musulmanes superan el millón de fieles. De acuerdo con la Oficina Islámica para América Latina, el número de musulmanes en Argentina es de 700 000, entre los cuales 160 000 viven en la capital del país y sus alrededores. El Centro de Altos Estudios Islámicos se refiere a 450 000 y el Centro Islámico de la República Argentina (CIRA) calcula que en el país hay entre 500 y 700 000 musulmanes. Los líderes de la Casa de Difusión del Islam en Argentina distinguen entre los musulmanes descendientes que serían aproximadamente 700 000, los que se reconocen como musulmanes pero no practican en torno a 300 000 y los practicantes que serían unos 50 000.[5]

[4] Es difícil establecer la proporción de musulmanes que integraban las comunidades de inmigrantes árabes. Algunas fuentes señalan que hacia 1912 habrían sido 15% y 30% hacia 1917; incluso otras fuentes se refieren a 35%. Véase G. Jozami, "The Manifestation of Islam in Argentina", *The Americas,* vol. 53, núm. 26 (1996), pp. 67-85.

[5] Dichas cifras no pueden corroborarse por otros medios. Según Pew Forum, en 2010 había en Argentina cerca de 400 000 musulmanes, es decir, 1.0% de la población, <http://www.pewforum. org/2012/12/18/table-religious-composition-by-country-in-numbers/>.

Instituciones y diversidad

En la Argentina se encuentran representadas distintas vertientes del islam: sunitas, chiitas, alauitas, drusos y grupos sufíes de distinto origen y orientación. Es posible reconocer tres etapas de institucionalización. La primera corresponde a las entidades fundadas por los inmigrantes musulmanes a lo largo del país en las primeras décadas del siglo xx; la segunda implica una reconfiguración institucional que comenzó en la década de los años ochenta; mientras que la tercera, iniciada hacia el año 2000, comprende otras transformaciones y formas de visibilidad de las instituciones musulmanas, sus líderes y fieles.[6]

Las asociaciones religiosas más antiguas datan de las primeras tres décadas del siglo xx. Algunas constituyeron el antecedente de entidades que adquirieron posteriormente otro nombre. Tal es el caso del Centro Islámico de la República Argentina (cira), de orientación sunita, que adoptó ese nombre en 1957, pero cuya creación remite a la fundación en 1922 de la Sociedad Árabe Islámica en la ciudad de Buenos Aires.[7] En 1926, el emir Amín Arslán fundó la Asociación de Beneficencia Drusa de Buenos Aires que reunió a libaneses de esa pertenencia religiosa. En 1929 inmigrantes sirios alauitas fundaron en el barrio de Caballito, en la ciudad de Buenos Aires, la Unión Alauita Islamita de Beneficencia, otra de las primeras entidades del islam en la Argentina que en 1933 pasó a denominarse "Asociación Pan Alauita Islámica de Beneficencia" (apaib); asimismo, en 1936 también en Buenos Aires se creó la Asociación Unión Alauita. En 1935, los musulmanes chiitas fundaron la Asociación Hag Youssef en la ciudad de Buenos Aires. Las instituciones más antiguas también se situaron en distintas provincias del interior del país: en 1926, inmigrantes musulmanes fundaron en la ciudad de Mendoza la Sociedad Árabe Islámica de orientación sunita, en 1928, la Ayuda Social Árabe Musulmana en la ciudad de Córdoba también preponderantemente sunita, en 1929, inmigrantes musulmanes alauitas y algunas familias sunitas fundaron en la ciudad de San Miguel de Tucumán la Asociación Cultural y Culto Pan Islámica, en Rosario otro grupo de inmigrantes creó en 1932 la Asociación Unión Islámica de Rosario. Este conjunto de entidades, que aún perduran, permite observar que los inmigrantes musulmanes fueron una minoría activa dentro del conjunto de inmigrantes árabes y que las instituciones respondieron a una variedad de adhesiones de origen sunitas, alauitas,

[6] Véase S. Montenegro, "El islam en la Argentina contemporánea: estrategias institucionales y modos de estar en el espacio nacional", *Revista Estudios Sociológicos,* vol. xxxii, núm. 96 (2014), pp. 593-617.

[7] Esta entidad que se transformó en 1931 en la Asociación Pan Islamismo, posteriormente en 1940 adquirió el nombre de Asociación Islámica de Previsión Social, hasta que finalmente adoptó su denominación actual.

drusos y chiitas, aunque en esas primeras entidades no era extraño que estos subgrupos compartieran un mismo centro religioso. En ese momento, la identidad musulmana y la identidad árabe de los inmigrantes estaban íntimamente asociadas, el islam era exclusivamente una religión de los inmigrantes árabes.

En la década de los años cuarenta se crearon otras instituciones como la Asociación Islámica Alauita de José Ingenieros. No obstante, las primeras instituciones tuvieron su apogeo en los años cuarenta y cincuenta, y posteriormente debieron afrontar el problema de una membresía más bien escasa y las dificultades por perpetuar el legado religioso entre los descendientes de los inmigrantes. La presencia de conversos aún era escasa, dado que la pertenencia religiosa de los musulmanes estaba asociada al origen migratorio.

A partir de la década de los años ochenta podemos hacer referencia a una segunda etapa de institucionalización en la cual algunas entidades que habían atravesado crisis fueron refundadas, otras comenzaron a fortalecerse, ampliarse y erigirse en "instituciones madre" como el CIRA. Al mismo tiempo, se fundaron otros espacios que congregaron a los descendientes de musulmanes inmigrantes y ya era posible encontrar algunos conversos. Hasta ese momento la mayoría de las instituciones contaban con salas de oración dentro de las asociaciones. La primera mezquita construida con estilo arquitectónico exterior característico fue erigida en la ciudad de Córdoba en 1984 por el *Shaykh* Satá Ahmed Rafik el Joumali, inmigrante de origen iraquí que se formó en la universidad egipcia de Al Azhar y que llegó a la ciudad en 1957, la entidad se denominó Instituto Cultural Islámico y Mezquita de Córdoba. En 1986, el CIRA inauguró la mezquita de la entidad, también construida en estilo tradicional islámico, con minaretes y ornamentación característica. En lo que respecta a la vertiente chiita del islam, también la década de los ochenta ha sido el periodo en que las entidades se han multiplicado y establecido lazos transnacionales con la República Islámica de Irán para la realización de estudios por parte de los *shaykhs*. Anteriormente, los musulmanes chiitas de Buenos Aires se congregaban también en entidades fundadas a partir del impulso migratorio como la Asociación Árabe Argentina Islámica fundada en 1959[8] y la Asociación Hagg Youssef de 1935. En 1983 se creó la mezquita At-Tauhid, en el barrio de Flores, en Buenos Aires; en 1985, la mezquita Ash-Shahid, en la ciudad de Tucumán, en el noroeste argentino, y la mezquita Al-Imam, en Cañuelas, en la provincia de Buenos Aires en 1986. Aunque desde finales de los años setenta existieron algunos grupos sufíes en Argentina,

[8] La entidad deriva de la fusión de tres instituciones: la Asociación Cultural y Social Solidaridad Islámica Argentina de 1925, la Sociedad Cultural y Social Alianza Árabe Argentina de 1931 y el Club Social y Cultural Juventud Árabe Argentina de 1943. En 1971, la institución creó un colegio confesional, el Instituto Argentino Islámico, que paulatinamente incorporó los tres niveles de enseñanza.

fue entre los años ochenta y noventa que algunas órdenes del sufismo globalizado comenzaron a radicar en el país. La orden sufí Naqshbadi Haqqani se estableció con una distribución espacial que incluyó diversas regiones del país mediante la creación de 10 centros,[9] de esos grupos se generaron escisiones y una cantidad de núcleos pequeños con un reducido número de miembros, a veces de existencia efímera. Otras expresiones del sufismo circunscriben su acción a la ciudad de Buenos Aires, como el caso de la Asociación Civil Cultural Yerrahi para la difusión del islam, orden sufí Halveti Yerrahi[10] y, un desprendimiento posterior de la misma, la Asociación Yerrahi para el Desarrollo Cultural y Espiritual, tariqa Halveti-Jerrahi.

La tercera etapa podemos situarla a partir del año 2000 y se caracteriza por la creación de nuevas instituciones, vinculadas a determinadas concepciones del islam, como la de Arabia Saudita o algunos movimientos de Turquía y por la ampliación de las formas de difusión de la religión en las instituciones existentes, que accedieron a programas de TV o difundieron la religión a través de medios propios. En 2001 se inauguró en Buenos Aires el centro islámico más grande de América Latina, creado a instancias de la embajada de Arabia Saudita. El complejo, además de la mezquita, cuenta con el colegio Rey Fahd de enseñanza primaria, con 160 alumnos, bibliotecas, salas culturales, dependencias para albergar contingentes y espacios deportivos. Orientado a la tradición islámica seguida por Arabia Saudita, el Centro Cultural Islámico Custodio de las dos Sagradas Mezquitas Rey Fadh, reúne actualmente entre sus miembros: musulmanes de origen, aunque engloba también a conversos argentinos, diásporas de extranjeros africanos y de otros orígenes. Esta institución canaliza la irrupción en suelo local de la línea oficial del islam saudita. Su presencia diversifica el campo del islam local y genera otra esfera de orientaciones en competencia con las existentes. Lo mismo ocurre a partir de la llegada del Movimiento Hizmet de origen turco, vinculado al líder Fetullah Güllen, cuya característica distintiva es abrir espacios de difusión cultural que vinculen el islam con una perspectiva de diálogo interreligioso, promueven la apertura de centros educacionales y difunden su entendimiento de la cultura turca. Fetullah Güllen es el fundador del movimiento Hizmet (servicio), que retoma ideales del sufismo de Rumi, el vínculo entre religión y modernidad y asocia esa síntesis a un entendimiento turco del islam. En 1999, Güllen dejó Turquía para radicar en los Estados Unidos, la expansión del movimiento hacia América Latina sigue un modelo altamente padronizado. En 2004 se crearon en la ciudad de Buenos Aires la Fundación de Amistad Argentino-Turca, El Colegio Hércules y el Centro de Diálogo In-

[9] El Bolsón (Río Negro), La Consulta (Mendoza), San Lorenzo (Santa Fe), Mar del Plata (Provincia de Buenos Aires), Rosario (Santa Fe), Chascomús (Provincia de Buenos Aires), Capilla del Monte (Córdoba), Glew (Provincia de Buenos Aires), La Plata (Provincia de Buenos Aires) y Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

[10] En 2013 abrió una filial en Salta.

tercultural alba, con una filial en la ciudad de Córdoba denominada Espacio de Diálogo Intercultural.

Membresía y formas de adhesión

Junto a los descendientes de musulmanes de segunda, tercera y cuarta generación cada vez se hace más visible la presencia de argentinos convertidos al islam, algunos de los cuales se desempeñan como especialistas religiosos en algunas comunidades o incluso han creado las suyas. En la mayoría de las comunidades musulmanas de América Latina, la membresía del islam está actualmente compuesta por musulmanes de origen y por conversos. La proporción de ambos grupos varía en cada una de las comunidades, entre otros factores, de acuerdo con la presencia numérica de descendientes de musulmanes de origen, niveles de apertura institucional para con los convertidos, despliegue de estrategias para su inclusión y contacto de los líderes religiosos con los nuevos miembros para la transmisión de conocimiento. Al analizar las narrativas sobre la conversión entre argentinos, podemos trazar una tipología de acuerdo al camino que parece haberlos conducido al islam: intelectual, espiritualista, político y exotista u orientalista.[11]

Aquellos que expresan su llegada a la religión en un lenguaje intelectual mencionan que lo hicieron por medio del estudio, el análisis, la búsqueda de cursos, reflexión, lecturas de determinados libros, preguntas a líderes religiosos, interés por la comparación de religiones, formación de grupos de estudio y un acercamiento gradual y reflexivo a los espacios institucionales. Este tipo de conversos interpreta su nueva elección religiosa en términos de una búsqueda racional, con poca o ninguna alusión a una crisis de vida o estados afectivos y con más referencia a la forma de comprensión del mundo que el islam les habría proporcionado. En estos casos, la conversión no es relatada como un hecho súbito, al contrario, es presentada como el crecimiento lento de una idea, madurada por la vía de la reflexión.

El camino espiritualista prevalece entre los que se acercan buscando aspectos místicos como el sufismo. Éstos incluyen en su relato la alusión a búsquedas anteriores de consumo espiritual, prácticas alimentarias alternativas, formas de bienestar corporal, transformaciones del espíritu, estabilidad emocional a partir del reconocimiento de un guía espiritual, descubrimiento de nuevas sensibilidades, superación de "falsas angustias", etc. En este conjunto encontramos la mención de la crisis de vida, deseos de superación y "liberación de falsas ataduras", búsqueda de una relación directa con Dios y armonía con el entorno. La idea de reconfiguración del yo tiene aquí centralidad,

[11] Véase S. Montenegro, "Formas de adhesión al islam en Argentina: conversión, tradición, elección, reasunción y tránsito intra-islámico", *Horizonte,* vol. 13, núm. 38 (2015), pp. 674-705.

así como la explicitación de su multiplicidad de planos (físico, espiritual, sensorial). El acercamiento a asociaciones sufíes aparece como finalización de un recorrido espiritual previo o luego de un conjunto de experimentaciones. Entre algunos, la conversión conduce a frecuentar mezquitas o centros, otros permanecen exclusivamente en los círculos del sufismo o fomentan la coexistencia de estas prácticas con otras. El lenguaje espiritualista no excluye al intelectual, pero parece subsumirlo a un espacio subordinado a la ampliación espiritual. Así, algunos convertidos también afirman haber comenzado a realizar lecturas históricas sobre el islam y estar interesados en el universo geopolítico de éste para comprender mejor su dimensión global.

Por otro lado, entre los que narran su conversión como una manera de enfatizar una dimensión política se torna central el hecho de esgrimir una continuidad con utopías seculares. Esa posición muchas veces proviene del trazado de compatibilidades entre los valores políticos que estructuraron una militancia pasada y los valores religiosos que estimulan una adhesión que resulta coherente con ese pasado. Estos conversos encuentran en el islam una religión que visualizan como antiimperialista y crítica de los valores vigentes en las sociedades contemporáneas. Lo que observamos es que el lenguaje político no es exclusivo al narrar la conversión, pues en algunos casos lo encontramos como añadido al lenguaje intelectual. Esto supone una ampliación de los escenarios de preocupación política anteriores, al incluir las problemáticas de Medio Oriente y del mundo árabe islámico.

El lenguaje exotizante u orientalista que estructura el discurso de algunos convertidos puede solaparse con los anteriores y aparece más superpuesto con el espiritualista, pero resalta el interés por una aproximación a la cultura que se supone que porta por la religión y básicamente alude a sus signos externos como el vestuario, la culinaria, viajes y avidez por exotismo plasmado en diversas formas de consumo, esto conforma un panorama más culturalista que religioso. Asimismo, observamos que en ese segmento existe la búsqueda por un modo de vida que consideran alternativo y que se materializa en una nueva presentación de la persona, con un estilo orientalista. Estas representaciones de exotismo se dan hacia el interior de los conversos a algunas vertientes del sufismo. Si el discurso de los conversos al sufismo parece incorporar en distintos niveles los lenguajes intelectuales y exotizantes como dependientes del espiritualista, tal vez se explique por qué actualmente constituye uno de los espacios más dinámicos de conversiones.

Véanse también

"Islam", "Mercado libre de la fe", "Islam en Brasil", "Migración y cambio religioso".

Bibliografía

Delval, R., *Les musulmanes en Amérique Latine et aux Caraibes,* L'Hammartan, París, 1992.
Ferreira, C., *Olhares femininos sobre o Islã,* Hucitec, São Paulo, 2010.
Montenegro, S., y F. Benlabbah (eds.), *Musulmanes en Brasil. Comunidades, instituciones e identidades,* Institut des Etudes Hispano-Lusophones/Université Mohammed V / Editora Universidad Nacional de Rosario, Rosario y Rabat (triple edición: español, portugués y árabe), 2013.
Ogroño Narbona, M., P. Pinto y J. Karam (eds.), *Crescent over Another Horizon: Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA,* University of Texas Press, Austin, 2015.
Zeraoui, Z. (coord.), *El islam en América Latina,* Limusa, México, 2010.

ISLAM EN BRASIL[1]

FRANCIROSY CAMPOS BARBOSA

Los libros de historia de Brasil no mencionan la presencia de musulmanes en las carabelas de D. Pedro Álvares Cabral, pero sabemos que los especialistas en navegación de la época eran musulmanes, por ejemplo, Chuhabidin Bin Májid y el navegador Mussa Bin Sáte. Así como esta parte de la historia se volvió poco interesante, la Revuelta de los Malês de 1835, que es en verdad la historia de musulmanes africanos esclavizados que se rebelaron contra la esclavitud en Brasil, también tiene poca relevancia en las clases y libros de historia. En 2015 finalicé el documental Allah, *Oxalá na trilha Malê* en donde con base en una investigación bibliográfica y en la historia oral, conté cómo los musulmanes influyeron en la cultura de El Salvador por medio de relatos de pueblos de santos y musulmanes que se entrelazan para presentar la diversidad de este encuentro, pues al ser perseguidos, otros africanos intentaron ayudar a esos musulmanes considerados rebeldes. Para comprender la historia del islam en Brasil es necesario pasar por esos relatos, los periodos (in)migratorios que después de la caída del Imperio otomano se volvieron más significativos y las diversas guerras civiles de los países árabes. Aunque haya registro de los tres grupos de inmigrantes sirio-libaneses a partir del siglo XIX, y que en esos grupos ya había musulmanes, se sabe que desde el siglo XVI la presencia de musulmanes estaba confirmada por los documentos del Santo Oficio, que eran poco divulgados. En 1929 se constituyó la primera asociación de palestinos musulmanes en la ciudad de São Paulo, que llevaría años después a la construcción de la Mezquita Brasil (1946). A partir de 2007 ha crecido el número de refugiados palestinos, africanos, y más recientemente sirios. En este sentido, la presencia de los musulmanes ha logrado matices hacia el 2016 con la presencia de refugiados y el aumento de conversiones al islam.

Desafortunadamente no es posible precisar el número de musulmanes en el país. Las instituciones islámicas indican un millón y medio de seguidores, mientras que los datos del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) de 2010 señalan 35 167 seguidores. Sin embargo, el profesor Paulo Gabriel Hilu y yo hemos impugnado esos datos, pues en nuestra última reunión llegamos a un número relativo de 110 000 musulmanes, número claramente "figurativo", pero que resulta de nuestras observaciones de campo por Brasil

[1] Traducción de Marilene Marques de Oliveira.

y de quien acompaña desde hace 20 años la transformación de las comunidades. Es un hecho que el número de musulmanes creció 25% entre 2001 y 2011, y aún continúa en aumento. La mezquita de Río de Janeiro, por ejemplo, tiene más de 80% de musulmanes brasileños. El número de mezquitas en los últimos años aumentó de 70 a 115 y la cantidad de musallas (salas de oración) también ha ganado un impulso cada vez mayor. Acostumbro dar el ejemplo de la mezquita del Pari que en 1998-1999 (periodo en que era una musalla) presentaba en día de fiesta (Eid al-Fitr, Fiesta de romper el ayuno) alrededor de 50 musulmanes, en su mayoría árabes, en la actualidad, en la misma fiesta, el espacio de la mezquita lo ocupan más de 600 personas. Esto demuestra significativamente el crecimiento de las conversiones.

Ahora se puede observar el crecimiento tanto del islam sunita como chiita en Brasil. La tradición chiita cuenta con centros islámicos importantes en las ciudades de São Paulo, Río de Janeiro y Foz de Iguaçu (Paraná); en la ciudad de Curitiba, la mezquita se divide con sunitas, pero bajo la administración chiita.

A continuación mencionaremos algunos hechos históricos importantes de las mezquitas y centros y otras instituciones islámicas:

Abu Bakr Assadic —Mezquita de São Bernardo do Campo— es la única mezquita de la región del abcd.[2] Está ubicada en la calle Henrique Alves dos Santos y fue inaugurada en 1990, después de aproximadamente seis años de haberse iniciado su construcción. En el periodo que antecedió a la construcción, las oraciones se hacían en una sala alquilada, próxima a la calle Jurubatuba.[3] De la misma forma que en Florianópolis,[4] esta mezquita estaba en un edificio en el centro de la ciudad para facilitar la participación de quienes allí trabajaban. Actualmente la mezquita de São Bernardo do Campo permanece en un lugar central de la ciudad, en un barrio de clase media alta, llamado Jardim das Américas.

La comunidad de São Bernardo do Campo es una de las más grandes del estado de São Paulo, compuesta por aproximadamente 400 familias de libaneses y musulmanes conversos.[5] La comunidad es muy dinámica, hay clases de religión para mujeres y niños, y clases de árabe, en varios horarios.

[2] ABCD se refiere a las ciudades de Santo André, São Bernardo do Campo, São Caetano y Diadema, en el estado de São Paulo.

3 V. L. Ramos, *Conversion to Islam: a sociologic analyze of assimilation to religions ethos at sunit muslim society in São Bernardo do Campo in the area of the Grande ABC,* tesis de maestría, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2003, p. 68.

[4] C. V. Espínola (*O véu que (des) cobre: uma etnografia da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis*, tesis doctoral, Universidade Federal de Santa Catarina, 2005) cuenta que los musulmanes de Florianópolis rechazaron la donación de un terreno para la construcción de una mezquita en forma “tradicional”, porque ese terreno estaba lejos del centro de la ciudad y dificultaría el acceso de quien trabajaba o vivía en esa zona.

[5] Vale decir que es información proporcionada por la comunidad y de difícil confirmación. El número de 400 familias fue proporcionado por el jeque Yhassan, en entrevista en el Rama-

El Centro de Divulgación del Islam para América Latina (CDIAL),[6] fundado en 1987, se volvió conocido en los países islámicos, principalmente en los países del Golfo. Según Kalandar, se trata de una de las instituciones más activas en América Latina.[7] El centro edita las revistas *Alvorada* y *Voz do Islam e dos Muçulmanos na América,* además del periódico *Makka,* que divulga las noticias de la comunidad musulmana. También promueve congresos y encuentros con la participación de representantes del mundo árabe islámico.

Uno de los organismos de mayor influencia en São Bernardo do Campo es la World Assembly of Muslim Youth (WAMY), coordinada por los jeques Jihad Hassan Hammadeh y Ali Abdouni.

> La WAMY es una organización no gubernamental internacional, creada en 1973, con sede en Arabia Saudita. Al servicio de los musulmanes en general y de la juventud islámica en particular, actúa a través de una serie de programas sociales, culturales y educacionales. Es miembro del dip / ONU, de la Federación Internacional de ONG para la Prevención del Uso de Drogas y el Abuso de Sustancias (IFNGO), de la Federación Internacional de ONG Árabes y de muchas otras organizaciones por el mundo. Posee 66 filiales y representantes, más de 500 organizaciones asociadas y una red mundial para la implementación de esos programas.[8]

La WAMY en São Bernardo do Campo fue fundada en 1999, y actúa junto a la juventud islámica de Brasil y en algunas regiones de América del Sur con la impresión de libros y folletos islámicos. Se destaca por sus conferencias y campamentos para jóvenes.

Hasta hace muy poco tiempo, en la comunidad de São Bernardo do Campo la mayoría de quienes la frecuentaban eran de origen libanés, no obstante, esto ha cambiado con el paso de los años, ya que incluso el número de mujeres que usan el velo es mayor.[9] Esto parece deberse al hecho de que durante el periodo de inmigración existió una preocupación en el grupo por vivenciar de alguna forma la religión. De modo distinto a la comunidad del

dán de 2002. La revista *Makka Al Mukarama,* núm. 11 —Ramadán I, 1426—, octubre de 2005, informó que en São Bernardo do Campo había 700 familias musulmanas.

[6] Es importante destacar el trabajo fundamental desarrollado por la Unión Nacional de las Entidades Islámicas (UNI), y la Federación de las Asociaciones Musulmanas de Brasil (FAMBRAS), fundada en 1979, así como el importante trabajo del Centro Islámico de Brasil. Son instituciones de peso que configuran el trabajo realizado por las comunidades del país.

[7] I. Kalandar, *Os muçulmanos no Brasil,* Alvorada, São Bernardo do Campo, 2001, p. 186.

[8] Véase la página de la WAMY: <www.wamy.org.br>. Consultada en abril de 2006.

[9] El uso del velo es una obligación para toda mujer musulmana, ya que Dios lo ordena. Ningún marido o padre puede obligar a su esposa o hija a usar el velo, sólo Dios. Véase capítulo V: "Desvelar o hijab", de mi disertación de maestría (F. C. B. Ferreira, *Imagem oculta: reflexões sobre a relação dos muçulmanos com as imagens fotográficas*, tesis de maestría, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001).

Brás, que experimentó un alejamiento de la religión durante un determinado periodo, los musulmanes de São Bernardo do Campo, además de tratar de residir próximos unos de los otros (por cuenta del parentesco), utilizaron la religión como un factor de unión de la comunidad.

La mezquita de la República (Bilal Al Ghabash), creada en 2004 —en principio como espacio para los brasileños— está compuesta actualmente en su mayoría por africanos (entre ellos senegaleses, sudaneses, angolanos, etc.) y brasileños, por tanto, se convirtió en otro espacio étnico-religioso. El año pasado, la mezquita migró a la calle Falcão Filho en el valle de Añangabaú con lo que perfeccionó su estructura anterior y pudo atender mejor las necesidades de la comunidad.

La Sociedad de Beneficencia Musulmana de Santo Amaro —mezquita de Santo Amaro— fue fundada en 1977, en la zona sur de São Paulo, región en la que residen aproximadamente 500 familias musulmanas (datos de la comunidad). El terreno en que se instaló la sociedad era una finca rural comprada con la ayuda de musulmanes, y que actualmente cuenta con el apoyo del ministerio de Awcaf de Egipto, que enviaba a un jeque cada dos o tres años. Incluso cuenta con la participación del jeque sirio Mohamad Bukai, que tiene más de 10 años en Brasil.

Cerca de la región central de São Paulo se sitúa la mezquita del Pari, en el barrio del mismo nombre. Sin embargo, a pesar de que esta comunidad cuenta con un grupo significativo de musulmanes residentes en São Paulo, la mezquita fue inaugurada en la región en 2002 en la calle Barão de Ladário, y forma parte del circuito de mezquitas de la ciudad. Antes de eso, las oraciones se hacían en el Centro islámico[10] en la calle Maria Marcolina, también en el Brás.

La comunidad del Pari, compuesta por aproximadamente 200[11] familias, sus descendientes, y libaneses de la ciudad de Trípoli, ha pasado por transformaciones en sus hábitos y costumbres religiosas durante los últimos 15 años. La mayoría de las mujeres llegó a Brasil sin el velo y muy pocas lo usan por miedo a ser atacadas. En general, las mujeres más viejas permanecieron usando el velo, y las recién casadas dejaron de usarlo. La religión pasó a ser algo distante, apenas una referencia y no una práctica cotidiana. La preocupación de esos primeros inmigrantes era básicamente ganar dinero y volver a su tierra de origen.

En el extremo sur de São Paulo está la mezquita de la Vila São José (Grajaú, sur), que parecería más una vivienda común si no fuera por la estrella y la luna creciente en la cima del minarete, que revelan que allí está un templo

[10] Estos centros islámicos son en general espacios donde los musulmanes se reúnen para estudiar el islam, en clases impartidas por jeques. Cuando no cuentan con una mezquita próxima a su casa, pueden reunirse allí para rezar, principalmente los viernes.

[11] Los datos sobre la cantidad de familias que pertenecen a cada comunidad fueron proporcionados por las comunidades respectivas.

musulmán más. Otras mezquitas han surgido también en los extremos de la ciudad, en São Miguel Paulista y Vila Rica (en la zona este), la mezquita de la República (situada en la zona central de la ciudad), y en poblaciones próximas como São Bernardo do Campo, Guarulhos, Mogi das Cruzes, Jundiaí y Santos.

Podemos decir que las comunidades islámicas se esparcieron por São Paulo, en todas direcciones, de norte a sur, de este a oeste. Normalmente, los musulmanes que residen en la zona oeste frecuentan las mezquitas de los barrios de Santo Amaro y Cambuci o la de la ciudad de Jundiaí.

São Paulo es el estado que concentra el mayor número de mezquitas y centros islámicos de Brasil. Aquí, el islam presenta una mayor concentración en las regiones sur, sureste y de forma muy significativa en Paraná (Foz do Iguaçu y otras ciudades). En la región sureste (São Paulo, Río de Janeiro, Minas Gerais), centro-oeste (Brasilia) y en la región sur (Florianópolis). En el noreste es posible destacar una fuerte presencia de musulmanes en Bahía, Paraíba y Pará (ciudad de Belém), este último cuenta actualmente con dos centros islámicos. Pero el hecho es que hay mezquitas importantes en Brasilia, São Paulo, Paraná y Río de Janeiro, donde la población de musulmanes es más notoria. Es importante destacar el crecimiento de las comunidades chiítas, pues en la actualidad cuentan con tres centros islámicos en la ciudad de São Paulo, un centro islámico en Río de Janeiro; tres de ellos son recientes y contribuyen a dinamizar la comunidad.

Véanse también

"Islam en Argentina", "Islam", "Migración internacional y cambio religioso", "Diversidad religiosa".

J

JUDAÍSMO EN LA ARGENTINA

Damián Setton

La población judía de la Argentina se calcula en 181 800 personas (0.44% de la población), por lo que es la mayor población judía de América Latina y la séptima a escala mundial.[1] Tiene su origen en los procesos migratorios que iniciaron, de manera masiva, en 1891, y coincidieron con el aluvión migratorio masivo al país. Previamente habitaban individuos judíos provenientes de Europa Central y Occidental, de buena posición económica, los cuales habían fundado la Congregación Israelita de la República Argentina (CIRA), primera institución judía del país formada con el fin de realizar las ceremonias del calendario religioso. La primera celebración se registró en 1862, aunque la CIRA se creó formalmente en 1868.

En 1889 arribaron 820 judíos rusos, cantidad equivalente a la mitad de la población judía de la Argentina de ese entonces. Dos años después, con los arribados por intermedio de la Jewish Colonization Association, se inició el periodo de migración judía masiva que diversificó el mundo judeo-argentino de acuerdo a diferenciaciones regionales, idiomáticas, ideológicas y culturales. Esto como consecuencia del arribo de judíos provenientes de diversas regiones. Así, para 1936, 82.6% de los judíos que habitaban Buenos Aires provenían de Europa del Este, 4.3% de Europa Central, 5.4% eran de lengua árabe, con mayoría de sirio-libaneses y 4.5% eran de habla ladina (provenientes de Turquía, Grecia y Bulgaria).[2] En la década de 1930 arribaron judíos alemanes como consecuencia del ascenso del nazismo. Éstos experimentaron una tensión identitaria entre su identificación con lo judío y con la germanidad. Algunos de ellos eligieron la reivindicación de la dimensión judía, mediada por el sionismo, y rechazaron la identificación con Alemania.[3]

Cabe mencionar la experiencia de las poblaciones judías de las colonias agrícolas. Se trató de judíos oriundos de Europa del Este, quienes se instalaron en las colonias mediante un proceso de migración organizada por la

[1] S. Della Pergola, *World Jewish Population, 2012*, Berman Institute/North American Jewish Data Bank / University of Connecticut, Connecticut, 2012.

[2] V. Mirelman, *En búsqueda de una identidad: los inmigrantes judíos en Buenos Aires (1890-1930)*, Milá, Buenos Aires, 1988.

[3] D. Bankier, "Los exiliados alemanes y los refugiados judíos centroeuropeos en Argentina y Uruguay", *Estudios migratorios latinoamericanos*, núm. 11 (1989), pp. 53-54.

Jewish Colonization Association. Las colonias fueron establecidas en la provincia de Buenos Aires, La Pampa, Santa Fe, Entre Ríos y Santiago del Estero. Esta migración organizada repercutió en el aumento de la migración espontánea, que se asentó en las ciudades alrededor de las colonias. Dicha influencia se debe al hecho de que la organización de la colonización repercutió en un aumento de la información acerca de la Argentina en Europa del Este.[4] Parte de la población de las colonias migró hacia las ciudades, en especial hacia Buenos Aires, lo que provocó la transformación de un sector de población agrícola en comerciantes urbanos.

La diversificación regional conllevó la diferenciación cultural, expresada en la lengua, alimentación, etc., pero también variaciones relativas al culto. Esto condujo a que los espacios de socialización respondieran a esas particularidades, y formaran organizaciones de acuerdo con las ciudades de origen. En la percepción que tenían los migrantes, estas zonas de origen constituían el fundamento de procesos de diferenciación respecto al resto de la población judía.[5] Así, lo judío se recreaba en la afirmación de la diferencia fundada en variantes regionales, pero también en la incorporación de patrones culturales propios de la sociedad receptora. De este modo, señala Bilsky,[6] las modificaciones de la cultura de origen como consecuencia del contacto con el nuevo espacio social fueron de la mano de la reafirmación de un sentimiento de diferenciación respecto a la sociedad en general. La constitución de los judíos como grupo étnico se reafirmó mediante la concentración de la población en determinados barrios de Buenos Aires y con el uso del idish entre aquellos que provenían de Europa Oriental.

Lo judío es un espacio de identificaciones que no se limita a lo religioso; ya que implica un conjunto de referencias ideológicas que tuvo expresión entre los migrantes. En estas corrientes encontramos aquellas que dieron su fisonomía al movimiento obrero judío, el cual fue un producto del arribo de activistas imbuidos de las cosmologías de izquierda que se habían desarrollado en Europa.[7]

Entre la izquierda judía se destacan tres corrientes: el bundismo, el poaleisionismo de izquierda (mediante el partido sionista Poalei Sion) y el comunismo.[8] Mientras que el bundismo se vinculó al Partido Socialista Argen-

[4] E. Zablotsky, "El proyecto del Barón de Hirsch: ¿Éxito o fracaso?", *Documentos de trabajo del* CEMA, núm. 289 (2005), pp. 1-33. Consultado el 24/8/2015 en <http://www.ucema.edu.ar/u/eez/Publicaciones/Serie_Documentos_de_Trabajo/doc289.pdf>.

[5] S. Bianchi, *Historia de las religiones en la Argentina: las minorías religiosas*, Sudamericana, Buenos Aires, 1994.

[6] E. Bilsky, "Etnicidad y clase obrera: La presencia judía en el movimiento obrero argentino", *Estudios migratorios latinoamericanos*, núm. 11 (1989), pp. 27-47.

[7] *Idem*.

[8] N. Visacovsky, *Argentinos, judíos y camaradas: tras la utopía socialista*, Biblos, Buenos Aires, 2015.

tino, los sectores de esa corriente se separaron y establecieron la sección idiomática del Partido Comunista Argentino (PCA), encargada de la propaganda política en idish.[9] Las organizaciones judías de izquierda compitieron por la representación del proletariado judío. Entre los espacios que expresaban esta disputa, cabe mencionar la educación. En la década de 1920, los poaleisionistas crearon la red de escuela Borojov, de tendencia marxista y sionista, mientras que la sección idiomática del pca creaba la red de escuelas Arbshulorg, opuestas al sionismo. Estas escuelas expresaban un ideario laico e idishista,[10] lo que las diferenciaba del judaísmo de matriz religiosa.

En 1937 se celebró en París el Congreso de Cultura Judía Laica, el cual llamó a crear federaciones culturales judías en cada país. Aquellos que habían sido parte de la sección judía del pca se abocaron a esta tarea, lo que dio como resultado la creación de la sección argentina del Icuf (Idisher Cultur Farband o Unión Cultural Judía) en 1941, el cual se mantuvo ligado al comunismo referenciándose en la Unión Soviética y se vinculó con la política local mediante el Partido Comunista, expresando una postura antiperonista.

En la Argentina se reprodujeron las tendencias sionistas que habían surgido en Europa. Los principales partidos sionistas fueron la Federación sionista (Sionistas generales) y Poalei Sion. Estas organizaciones fueron activas en los proyectos de construcción de una comunidad centralizada, proyectos que encontraron su expresión en la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (DAIA) y la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA).

La AMIA expresa un determinado modelo de organización de la judeidad. En sus inicios fue fundada bajo el nombre de *Jevrá Kadishá* como organización dedicada a los servicios fúnebres. Con el tiempo, amplió su área de acción hacia otras actividades, lo que la condujo a ser percibida, por ciertos sectores de la población judía, como una comunidad (en hebreo: *kehilá*) de acuerdo al modelo que estos sectores tenían de la vida judía en Europa del Este. En la década de 1940 asistimos al proceso de consolidación de la AMIA como organización con pretensiones centralizadoras, así como a su politización, ya que sus comisiones directivas fueron elegidas a través de listas de partidos políticos con plataformas ideológicas.[11] La AMIA es la expresión, a nivel organizacional, del imaginario de comunidad portado por determinados activistas, entre los cuales se cuentan aquellos que integraban los partidos y organizaciones sionistas. El objetivo de transformar a un contingente

[9] S. Schenkolevsky-Kroll, "The jewish communist in Argentina and the soviet settlement of Jews on land in the USSR", *Jews in eastern Europe*, núm. 49, vol. 3 (2002), pp. 79-98.

[10] N. Visacovsky, *op. cit.*

[11] S. Schenkolevsky-Kroll, "Zionist Political Parties in Argentina from the Revolution of 1943 to the Establishment of the State of Israel", en D. Sheinin y L. Barr (eds.), *The Jewish Diaspora in Latin America*, Garland Publishing, Nueva York y Londres, 1996, pp. 239-249.

migrante en una comunidad se realizaba bajo la influencia de un modelo centralizador. No obstante, los inicios de la AMIA reprodujeron la distinción entre ashkenazíes (judíos provenientes de Europa, generalmente de habla idish) y sefaradíes (judíos de habla ladina y árabe), siendo la AMIA una organización definida como comunidad ashkenazí.

En los años cuarenta y cincuenta, el comunismo judío y el sionismo fueron las principales ideologías que compitieron por detentar la hegemonía en el interior del espacio social judeo-argentino y de las instituciones centrales. En la década de 1950, una serie de factores relacionados con la política soviética hacia los judíos desembocaron en la expulsión de éstos de las instituciones centrales.[12] Las transformaciones en el interior del campo de la izquierda judía, que conllevaron una crisis de legitimidad del comunismo en el espacio social judío, condujeron a que el sionismo, a falta de opciones religiosas diferentes al tradicionalismo, constituyera la ideología hegemónica entre los judíos argentinos. Si bien la disputa entre ambas tendencias no culminó en los años cincuenta, lo cierto es que el comunismo judío de matriz *icufista* tendió a ser portador de elementos desetnicizantes que, ante determinadas coyunturas, produjeron migraciones de actores hacia el exterior del espacio social judío. Por el contrario, el sionismo tendió a enfatizar componentes que pretendieron afirmar la etnicidad.

Otra dimensión del entramado ideológico judío ha sido la religión. En efecto, lo judío se construyó, tanto en la Argentina como en todo el mundo, no sólo a través de lo religioso, sino mediante un complejo entramado que combinaba el nacionalismo (sea en su identificación con el sionismo e Israel, como en su vinculación con el país habitado), el comunismo, socialismo, secularismo, laicismo y, entre ellos, lo religioso. Esta dimensión, a su vez, se expresó mediante diferenciaciones relativas al lugar de origen, la lengua, las tradiciones y lo propiamente religioso. Esto se estructura en función de la división entre ortodoxos, conservadores y reformistas. A la vez, entre los ortodoxos se crearon comunidades de acuerdo con las ciudades de origen y la distinción sefaradí-ashkenazí.

La institucionalización del judaísmo conservador tiene lugar en 1962 con la fundación del Seminario Rabínico Latinoamericano. Se trató de un proceso que respondió a una demanda de un sector de la juventud judía local que se combina con el vínculo transnacional respecto a esa corriente religiosa, encarnado en la presencia en la Argentina del rabino estadunidense Marshall Meyer. El movimiento experimentó un importante crecimiento en la década de los años setenta, en el contexto de fortalecimiento de los lazos comunitarios judíos como respuesta al clima represivo fomentado por la junta militar en el gobierno. En ese entonces, un conjunto de instituciones

[12] L. Bell, "Bitter Conquest: Zionist against Progressive Jews and the Making of Post-War Jewish Politics in Argentina", *Jewish History*, núm. 17 (2003), pp. 285-308.

ya existentes solicitaron la asistencia de los especialistas religiosos formados en el seminario.[13]

Con el movimiento conservador se observa una relativización de las distinciones alusivas a las ciudades de origen y a la dicotomía sefaradí-ashkenazí. Relativizaciones de este tipo se observan, también, en el desarrollo de la ortodoxia, donde comunidades, cuyo origen remite a espacios geográficos específicos, actualmente han visto debilitadas estas referencias. La comunidad Ajdut Israel tiene su origen en inmigrantes judíos alemanes. En la actualidad, la plegaria se realiza en dos salones separados, uno destinado al rito ashkenazí y otro al sefaradí. A pesar de que esta distinción se reduce al ámbito cultural, se debilita en el ámbito de las sociabilidades o en lo que concierne a la organización institucional, donde el director de la *ieshivá* (instituto de formación religiosa) y el director de la escuela primaria son sefaradíes.

En los años cuarenta se conformaron grupos que expresaban una vinculación con lo religioso, tendencia que ha sido designada con el término de "ultraortodoxa". Este movimiento tuvo a la organización *Shuba Israel* como pionera. Surgida en el ámbito de los judíos de origen sirio, pero dirigida por un rabino ashkenazí, se distinguió de las organizaciones anteriores por una interpretación más rigorista de la legislación religiosa (*halajá*), según la cual se consideraban prohibidas prácticas que, hasta entonces, eran realizadas por los miembros de esas comunidades. Se inicia así un movimiento de revitalización de las corrientes ultraortodoxas que va de la mano de cierto debilitamiento de la distinción ashkenazí-sefaradí. Por ejemplo, los miembros de Shuba Israel se identificaron con la organización de origen lituano Agudat Israel, cuyas posturas reproducían los temas propios de la ultraortodoxa como el rechazo al sionismo y a las "innovaciones" en materia de legislación. A la vez, en la década de 1950 arribó al país el rabino Dov Ber Baumgartem, activista de la organización Jabad Lubavitch con sede en Brooklyn. Baumgartem reunió en torno suyo a un grupo de jóvenes proveniente de sectores ortodoxos, que comenzó a adquirir una visión de lo judío que lo llevó a reclasificar como desviadas del "recto camino" a las prácticas religiosas de sus padres.

Desde mediados de la década de 1960, un conjunto de organizaciones formaron parte de un proceso de revitalización de lo religioso bajo una matriz ultraortodoxa. Por un lado, se desarrolló e institucionalizó la organización Jabad Lubavitch bajo el liderazgo del rabino Tzvi Grunblatt. Por el otro, surgió la organización Perspectivas, dirigida por el rabino Abraham Serruya. En ambos casos, el propósito reside en difundir una visión de lo religioso hacia sectores judíos que no tienen relación con la religión. De este modo, se proponen provocar movimientos denominados de "retorno" (en hebreo: *tes-*

[13] L. Schenquer, "Representaciones privadas y sentidos colectivos: religión y militancia en las instituciones judías de la Argentina durante la dictadura (1976-1983)", *Historia actual online*, núm. 36, vol. 1 (2015), pp. 77-87.

huvá) al judaísmo. Estos sectores definen como judío a cualquier persona nacida de madre judía, independientemente de su vinculación con lo religioso. A la vez, rechazan las versiones laicas, conservadoras o reformistas del judaísmo. Jabad Lubavitch integra el árbol jasídico, movimiento surgido en Europa, pero incluye entre sus miembros a judíos de origen sefaradí. Por su parte, la organización Perspectivas ha tenido impacto, principalmente, entre las organizaciones sefaradíes.[14]

Si bien hay una tendencia a la revitalización del judaísmo en su versión ultraortodoxa, observamos también el desarrollo de otras formas de experiencia de lo judío basadas en la reivindicación de la individualización como eje de la experiencia identitaria, es decir, en la concepción de que no hay un único judaísmo, sino que cada judío construye el judaísmo "a su manera". Esta tendencia ha sido impulsada por el filósofo Dario Sztajnszrajber a través de la organización de eventos como el *Pesaj* urbano y el *Rosh ha shaná* urbano, llevadas a cabo en el marco de la organización YOK y financiadas por el JOINT. Se trata de eventos realizados en el espacio público, donde se expone una concepción de lo judío que pretende enfatizar la pluralidad del mismo, mediante puestos de venta, conferencias y actividades artísticas. YOK tiene su origen en la lectura realizada, desde el JOINT, de los datos de una encuesta, los cuales mostraban que 60% de los judíos de Buenos Aires no mantenían lazos con las organizaciones judías. Esto ponía en relieve el fenómeno de descomunitarización de una parte de la población judía que sigue reivindicándose como tal, pero que no lo hace en el interior de marcos comunitarios. Estos judíos "no afiliados" habrían sido el principal objetivo de los eventos organizados por YOK, aunque no estuvieran animados por un proyecto de recomunitarización. Más bien, como afirma Sztajnszrajber, se trató de "formar comunidad pero no desde los formatos institucionales tradicionales" (entrevista personal).

Véanse también

"Judaismo en México", "Diversidad religiosa", "Migración internacional y cambio religioso", "Mercado libre de la fe".

Bibliografía

Bell, L., "Bitter Conquest: Zionist against Progressive Jews and the Making of Post-War Jewish Politics in Argentina", *Jewish History,* núm. 17 (2003), pp. 285-308.

[14] S. Brauner, *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político: los judíos de origen sirio*, Biblos, Buenos Aires, 2009.

Bianchi, S., *Historia de las religiones en la Argentina: las minorías religiosas,* Sudamericana, Buenos Aires, 1994.

Della Pergola, S., *World Jewish Population, 2012,* Berman Institute/North American Jewish Data Bank / University of Connecticut, Connecticut, 2012.

Mirelman, V., *En búsqueda de una identidad: los inmigrantes judíos en Buenos Aires (1890-1930),* Milá, Buenos Aires, 1988.

Schenkolevsky-Kroll, S., "Zionist Political Parties in Argentina from the Revolution of 1943 to the Establishment of the State of Israel", en D. Sheinin y L. Barr (eds.), *The Jewish Diaspora in Latin America,* Garland Publishing, Nueva York y Londres, 1996, pp. 239-249.

JUDAÍSMO EN MÉXICO

Liz Hamui Sutton

Según el censo de 2010, en México existen 67 476 personas con denominación "judaica", lo que representa 0.1% de la población. Las dos entidades federativas donde se concentran son la Ciudad de México con 30.2% y el Estado de México con 31.9%; mientras que en los demás estados se dispersa el otro 38% (25 574 individuos): Puebla con 7.4%, Morelos con 4.5%, Veracruz con 3.8%, Oaxaca con 3.6% y los demás con menos de 2% de "judaicos" en cada uno.

La comunidad judía de México (que representa a cerca de 60% de los registrados como "judaicos" en el censo de 2010, ubicada principalmente al noroeste de la zona metropolitana de la Ciudad de México y el Estado de México) está altamente organizada en colectividades definidas según el lugar de origen de los primeros inmigrantes, y a su vez cada uno de estos grupos está representado en el Comité central de la comunidad judía en México y cuenta con sus propias instituciones. Según el estudio sociodemográfico de la comunidad judía en México en el año 2000, el número de familias y su porcentaje por sector era: Maguén David, 2630 familias (25.8%); Monte Sinaí, 2350 (23.0%); Kehilá Ashkenazí, 1870 (18.4%); Comunidad Sefaradí, 1150 (11.3%); Bet El, 1080 (10.6%); CDI, 340 familias no afiliadas a otros sectores (3.3%); Bet Israel, 260 (2.6%); la comunidad de Guadalajara, 250 (2.5%); y la comunidad de Monterrey, 250 familias (2.5%), lo que da un total de 10180 familias. Las tendencias demográficas apuntan hacia un mayor crecimiento de los sectores de origen sirio que ya representan la mayoría de la población de la comunidad judía organizada.

El total de la fuerza de trabajo en la comunidad judía se divide en tres grupos de acuerdo con la rama de la producción: industria (35%), comercio (29%) y servicios (28%). Aunque también existen otros dos grupos con menor incidencia que son la construcción (3.5%) y los servicios personales (4%). Las redes familiares y sociales tienen una influencia importante en el patrón de inserción en la actividad económica y representan cerca de tres cuartas partes de los ámbitos de ubicación laboral. Cabe destacar que en las instituciones comunitarias trabajan una de cada 12 personas activas entre voluntarios y no voluntarios.

La extensa red educativa judía está compuesta por más de 15 escuelas en la Ciudad de México, y se estima que 90% de los niños judíos asisten a ellas y cursan desde preescolar, primaria y secundaria hasta la educación media su-

perior. La mayoría de estos colegios, además del programa oficial de la SEP, manejan programas judaicos que incluyen el estudio de la Torá, la historia y el idioma hebreo. La Universidad Hebraica provee de maestros especializados para impartir estas materias. La Universidad Iberoamericana también ofrece un programa de cultura judaica ligado a estudios disciplinares en humanidades.

Existen organizaciones en las que participan judíos de todas las comunidades, tal es el caso de asociaciones femeninas como Women's International Zionist Organization (WIZO), Na'amat y la Federación Mexicana de Mujeres Judías. También trabajan en México asociaciones de amigos de universidades israelíes que enriquecen la vida cultural comunitaria. Existen alrededor de 16 movimientos juveniles, la mayoría identificados con el Estado de Israel.

La prensa judía es también profusa y diversa, cada sector comunitario cuenta con sus propias publicaciones periódicas y con revistas trimestrales o semestrales. Existen además órganos independientes como el periódico *Kesher* y dos publicaciones electrónicas semanales: *Enlace judío* y *Diario judío*. Hay también una asociación de periodistas y escritores judíos activa. Se cuenta con museos judíos dedicados a la historia de la comunidad judía de México y al Holocausto, el más notable es el de Memoria y Tolerancia, abierto a todo el público. Se cuenta con un Centro de documentación e investigación que preserva documentos históricos de la comunidad judía en México, así como libros antiguos en diversos idiomas, que formaban parte de las bibliotecas particulares de los primeros inmigrantes. Otro espacio cultural importante es el Centro Deportivo Israelita (CDI) que cuenta con una galería de arte, un teatro y salones de eventos. Es ahí donde se realiza el festival anual de danza y música judía más importante de América Latina.

Las relaciones diplomáticas entre México e Israel han sido buenas desde que a principios de los años cincuenta México reconoció al Estado de Israel; con excepción del episodio sobre sionismo / racismo en 1975, cuando México descalificó en la ONU el movimiento nacional judío. El diferendo se resolvió en 1992 cuando otro presidente mexicano derogó dicha resolución. En 1998 se firmó un Tratado de Libre Comercio entre ambas naciones durante el viaje a Israel del presidente Ernesto Zedillo. Desde entonces se han realizado visitas de ministros y funcionarios de gobierno de ambos países. Israel ha prestado asesorías técnicas y científicas a ciertas áreas de la agricultura y la industria en México, y además compra el petróleo mexicano que requiere para su crecimiento económico.

Breve reseña histórica: antecedentes (siglos XVI a XIX)

La presencia judía en México inició con el descubrimiento de América, fecha que coincidió con la expulsión de los judíos de España, sin embargo, desapa-

recieron por las incesantes persecuciones del tribunal de la Santa Inquisición. En la segunda mitad del siglo XIX llegaron algunos judíos como parte de la corte de Maximiliano y Carlota, y posteriormente como hombres de negocios e inversionistas europeos durante el porfiriato. Su presencia no habría sido posible sin las Leyes de Reforma, en las cuales se permitió la libertad de culto. La presencia de estos judíos no devino en la creación de un entramado institucional comunitario que propiciara una vida judía dinámica, se identificaron por su nacionalidad y se asimilaron a la alta sociedad mexicana al casarse con mujeres locales de linajes de alcurnia.

La comunidad judía moderna (siglo XX)

A principios del siglo XX con la llegada de jóvenes y familias provenientes del Imperio turco otomano, de Turquía, Grecia, los Balcanes y de la provincia Siria, brotaron en México las primeras comunidades. América se presentaba como una opción deseable, países como México habían desarrollado programas para fomentar la inmigración, ya que otorgaban facilidades a los extranjeros que quisieran establecerse, principalmente en proyectos rurales. No obstante, los judíos sirios que llegaron en 1905 desde Damasco y Alepo, lo hicieron por su cuenta y se establecieron en áreas urbanas para dedicarse al comercio. Su vida cotidiana estaba pautada por las prácticas religiosas que recrearon, generando los espacios necesarios para llevar a cabo sus ritos colectivos.

En 1912 se creó la primera institución formal de los judíos en México, denominada Alianza Monte Sinaí (AMS), por iniciativa del rabino Martín Zielonka de El Paso, Texas, quien buscaba organizar una comunidad en México para evitar que los judíos cruzaran la frontera hacia los Estados Unidos. En la AMS se congregaron judíos de todas las procedencias: había algunos ashkenazitas establecidos desde el siglo XIX judíos de origen turco hablantes del ladino o judeo-español, aquellos que se identificaban como descendientes de los criptojudíos y buscaban recuperar sus orígenes étnicoreligiosos, además de los judíos de Alepo y de Damasco. Su objetivo principal fue la compra de un terreno para un panteón judío, ante el advenimiento de un deceso.

Durante la Revolución mexicana, que coincidió en parte con la primera Guerra Mundial, la migración casi se frenó, sin embargo, en 1918 se reanudaron los movimientos migratorios mundiales y muchos judíos llegaron a México. Los pioneros sobrevivieron, y cuando nuevos correligionarios arribaron, fueron capaces de recibirlos y ayudarlos en su integración a la sociedad circundante.

La primera organización ashkenazita en México fue creada en 1917 por judíos rusos que venían de los Estados Unidos, donde recientemente se habían establecido, y se denominó Young Men's Hebrew Association (YMHA). A dife-

rencia de los judíos árabe-parlantes, ellos hablaban el idish. Su idea era crear un club social para compartir su cultura donde lo religioso no actuara como referente y sustentaron su identidad judía en términos políticos, étnicos y socioculturales.

En la década de los años veinte, con la llegada de un contingente numeroso de inmigrantes, la AMS se diversificó y se formaron organizaciones étnico religiosas según los lugares de origen, Nidje Israel aglutinaba a los judíos ashkenazitas, la Unión sefaradí a los turcos y ladino parlantes, Sedaká y Marpé (Ayuda y Salud) a los oriundos de Alepo y la aMS quedó en manos de los damasquinos y libaneses. Además había varias agrupaciones político ideológicas cuyos referentes estaban en la Europa Oriental y Occidental. En 1938 se creó el Comité Central Israelita de México integrado por delegados de todas las organizaciones comunitarias para representar a los judíos establecidos en el país.

En agosto de 1924, el presidente electo Plutarco Elías Calles expidió una invitación formal para dar la bienvenida a la inmigración judía a México. Entre 1924 y 1928 se presenció el mayor flujo migratorio hacia México, periodo que coincidió con las leyes estadunidenses que cerraron las fronteras a inmigrantes europeos, asiáticos y africanos. Esto llevó a que a finales de los años veinte se reglamentara la migración; no obstante, las leyes migratorias aprobadas durante los años treinta tendieron a robustecer los criterios de selección racial y potencial económico, y por consecuencia tuvieron un efecto restrictivo sobre la inmigración judía. Las manifestaciones nacionalistas reforzaban el antiextranjerismo y favorecerían las expresiones públicas xenofóbicas de grupos de derecha.

La Ley de Población de 1936 estableció cuotas diferenciales para la admisión de inmigrantes, los judíos alemanes y austríacos que huían del nazismo se vieron afectados por las tablas expedidas en 1938 y otra más restrictiva entre 1939-1940. La insensibilidad de la Secretaría de Gobernación ante el drama judío en Europa contrastaba con la hospitalidad mostrada a los exiliados españoles republicanos que escapaban del franquismo.

La consolidación de la comunidad judía en México (1950-2000)

La década de 1940 en México estuvo marcada por el inicio de un crecimiento económico sostenido que duró más de 30 años. El programa de sustitución de importaciones impulsado por el gobierno promovió la creación de industrias en un entorno económico protegido, los judíos vieron en este proyecto la oportunidad de prosperar e instalaron fábricas, principalmente en el ramo textil. Su estatus socioeconómico mejoró y las áreas ocupacionales en que participaron se diversificaron.

Los eventos que marcaron la historia judía mundial a mediados de siglo fueron el Holocausto y la creación del Estado de Israel, así como el sionismo, puesto que unificaron a los judíos de México frente a la sociedad nacional. El Estado de Israel fue el foco de solidaridad e identificación judía secular. La red educativa judía creada en esa época se diversificó en torno a las distintas corrientes del sionismo y su expresión cultural, y fue uno de los vehículos más importantes en la articulación de la identidad comunitaria con el nuevo estado. A principios de los años cincuenta se creó el Centro Deportivo Israelita (CDI) al cual se afiliaron judíos de todos los sectores comunitarios. El objetivo del CDI fue estimular las actividades físicas y culturales permitiendo la convivencia de niños, jóvenes y adultos; en la actualidad aún es uno de los espacios más incluyentes de la comunidad judía.

Las dos principales comunidades en provincia que se consolidaron en este periodo fuera de la Ciudad de México fueron Monterrey y Guadalajara. Con la creación de instituciones, sinagogas, escuelas, centros recreativos y cementerios, ambas contaban con organizaciones religiosas, femeniles y juveniles. También en Tijuana se formó una comunidad desde 1943 muy ligada a la de San Diego. En Veracruz, Puebla y Cuernavaca viven algunas familias judías aunque sin instituciones representativas. En los años noventa, en Cancún se propició la vida comunitaria entre las familias que se ubicaron en esa localidad.

En las décadas de 1950 y 1960, las instituciones judías se consolidaron, el rápido ascenso económico de las familias judías posibilitó el cambio de zona residencial en la Ciudad de México: se trasladaron del Centro y la colonia Roma, a la colonia Condesa y Polanco; es por esto que se construyeron sinagogas, casas de estudio y Talmud Torah, locales administrativos y sitios para los movimientos juveniles. En este periodo surgieron las dos únicas sinagogas conservadoras de la Ciudad de México, Bet Israel, formada en 1953 por judíos norteamericanos, y Bet El, fundada en 1963 por judíos ashkenazitas.

El mejoramiento socioeconómico ubicó a los judíos en los estratos superiores de la sociedad mexicana y sus prácticas culturales se asemejaron a las de la élite. Muchos mandaron a sus hijos a escuelas americanas a aprender inglés, se relacionaron en los negocios con empresarios mexicanos y realizaron viajes frecuentes a los Estados Unidos. Los judíos aprendieron a adecuarse al sistema político mexicano, registraron sus instituciones según los esquemas nacionales como sociedades de beneficencia privada ante la Secretaría de Salubridad y Asistencia.

En los años ochenta y noventa, la apertura del mercado interno provocó fuertes reajustes en la industria textil y un freno en el área de la construcción, ámbitos en los que se desarrollaban numerosos empresarios judíos. El quiebre de empresas y el desempleo provocó que entre los judíos hubiera más empleados y profesionistas y menos dueños de empresas. Ante esta situación, las organizaciones comunitarias pusieron en marcha un programa,

conocido como "Fundación activa", para el autoempleo y la creación de microempresas que no requirieran de fuertes inversiones, que ha funcionado.

En los últimos lustros se ha experimentado el retorno a una mayor religiosidad en ciertos sectores comunitarios, ligada a los movimientos ultraortodoxos de Israel, en los cuales se manifiesta una síntesis de la tradición religiosa de los judíos del Medio Oriente con la europea. La Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público de 1992 permitió el reconocimiento a la personalidad jurídica de las instituciones religiosas, lo que ha tendido a normalizar las relaciones con el Estado y legitimado las expresiones de las minorías religiosas.

La democratización ha fomentado la participación de los judíos en la política como lo demuestra su frecuente presencia en importantes cargos públicos. Tribuna Israelita es la organización encargada de mantener una estrecha relación con las autoridades gubernamentales así como con las diversas instancias sociales y culturales del país. Además realiza labores de antidifamación, pues en esta etapa ocurrieron manifestaciones de antisemitismo aunque casi no hubo violencia contra los judíos.

En la actualidad, la comunidad está altamente institucionalizada y es considerada un espacio propicio para el desarrollo integral de las familias, ya que brinda respuestas a las inquietudes y problemas enfrentados por sus miembros.

Véanse también

"Judaísmo en la Argentina", "Migración internacional y cambio religioso", "Secularización", "Mercado libre de la fe".

Bibliografía

Bokser-Liwerant, J. (dir.), *Imágenes de un encuentro. La presencia judía en México durante la primera mitad del siglo XX,* UNAM/Tribuna Israelita/Comité Central Israelita de México/Multibanco Mercantil Probursa, México, 1992.

Gleizer, D., *El exilio incómodo. México y los refugiados judíos. 1933-1945,* El Colegio de México/Universidad Autónoma Metropolitana, 2011, México.

Gojman Goldberg, A., *Los conversos en la Nueva España,* ENEP-Acatlán/UNAM, México, 1984.

Hamui Sutton, L., *El caso de la comunidad judía mexicana. El diseño estructural del Estado durante el siglo XX y su interrelación con las minorías,* Conapred, México, 2009.

Krause, C., *Los judíos en México. Una historia con énfasis especial en el periodo 1857 a 1930,* Universidad Iberoamericana, México, 1987.

L

LAICIDAD A LA BRASILEÑA[1]

Marcelo Camurca

Con el advenimiento de la República de Brasil ocurrió la separación de Estado-Iglesia por decreto del gobierno provisional en 1890, refrendado por la primera Constitución republicana de 1891. Por medio de ese decreto se extinguió el régimen del patronato —que oficializaba el catolicismo como religión de la nación—, se aseguró la libertad religiosa para todos los cultos y la pérdida de los efectos civiles de sacramentos como el bautismo, el matrimonio y la extremaunción, además se secularizaron los cementerios como de ámbito público.[2]

A pesar de esas medidas de la joven república, la fuerza y la presión de la Iglesia católica en la Asamblea Constituyente de 1891 lograron impedir la estatización de los bienes patrimoniales de la Iglesia, mantener órdenes y congregaciones religiosas que actuaban sin restricciones y garantizar subvenciones estatales a la Iglesia en provincias con influencia católica y su monopolio en la expedición de actas de bautismo.[3]

A su vez, el estado republicano constituyó, en lo relativo a la laicidad, un régimen jurídico de leyes penales y sanitarias que se proponía disciplinar el espacio público. En lo concerniente a los cultos religiosos esto implicaba discernir lo que era religión —con derecho a protección legal— de magia, considerada una práctica antisocial que debía ser erradicada. El debate jurídico sobre la reglamentación estatal de la religión consistió únicamente en cómo reglamentar las obras y asociaciones de la Iglesia católica, considerada la religión por excelencia.[4] Los otros cultos mágico-simbólicos espiritistas y afrobrasileños basados en la mediumnidad, el trance, las prácticas adivinatorias y curativas fueron contemplados por las fuerzas intelectuales de la joven república —juristas, médicos, psiquiatras, movidos por concepciones cientificistas e higienistas— como patológicos y atentatorios contra

[1] Traducción de Marilene Marques de Oliveira.

[2] A. P. Oro, "A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações", *Civitas*, vol. 11, núm. 2 (Porto Alegre, 2011), p. 225; P. Montero, "Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando a religião como discurso", *Religião e Sociedade*, vol. 32-1 (2012), p. 170.

[3] A. P. Oro, *op. cit.*, p. 170.

[4] E. Giumbelli, *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*, Attar Editorial, São Paulo, 2002.

la salud y el orden públicos, después clasificados en curanderismo y charlatanismo.[5]

Para escapar de la pesada represión policiaca y legal que se extendió desde los años iniciales de la república hasta el gobierno de Getúlio Vargas en la década de 1940, emprendida contra lo que se consideraba magia negra y hechicería, estos cultos (kardecismo y umbanda) se organizaron paulatinamente como "asociaciones civiles" con acta de constitución notariada. A través de ese carácter público asentado en sus estatutos, dichos cultos asumieron la forma de "religión" reflejada en el modelo de la Iglesia católica.[6] Por ese proceso histórico y sociopolítico, la Iglesia católica se volvió, entonces, la referencia de religión en Brasil y proporcionó el ejemplo genérico de modalidad religiosa: creencia en Dios y ritos, que se traduce y se convierte de manera casi natural para los demás cultos que quisieran legitimarse jurídicamente frente al Estado y la sociedad.[7] Se exceptúa el residual protestantismo de misión que llegó de los Estados Unidos, ya que se rechazó su inclusión como elemento complementario del catolicismo, y, por tanto, permaneció como un "cuerpo extraño" en la cultura religiosa brasileña.[8]

A partir de la década de 1930, en el mandato del presidente Getúlio Vargas, se intensificó una aproximación entre Iglesia y Estado por medio de un acuerdo con D. Sebastião Leme, arzobispo de la capital federal, sacramentado en la Constitución de 1934 como una colaboración recíproca entre las dos instancias. Esta modalidad de acuerdo fue lo que Ribeiro de Oliveira llamó un concordato no firmado.[9] Gracias a este acuerdo se concedieron varios privilegios a la Iglesia católica, por ejemplo, el matrimonio religioso reconocido como ley civil, seguido de la prohibición del divorcio, la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, el financiamiento por parte del Estado de escuelas, seminarios y hospitales católicos además de otras actividades, siempre y cuando se designaran de interés colectivo.[10]

De acuerdo con Oliveira, a pesar de que estaba formalmente separada del Estado, la Iglesia católica desempeñaba el papel de guardiana del orden

[5] E. Giumbelli, *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*, Arquivo Nacional, Río de Janeiro, 1997; R. Mariano, "Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública", *Civitas*, Porto Alegre, vol. 11, núm. 2 (2011), p. 246; A. P. Oro, *op. cit*., p. 228.

[6] R. Mariano, *op. cit.*, *ibid*; P. Montero, "Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil", *Novos Estudos Cebrap*, 74, 2006, p. 52.

[7] P. Montero, *op. cit*., p. 61.

[8] A. G. Mendonça, "Um Panorama do Protestantismo Brasileiro Atual", *Sinais dos Tempos: Tradições Religiosas no Brasil,* Caderno do ISER, núm. 22 (Río de Janeiro, ISER, 1989), p. 49.

[9] P. Ribeiro Oliveira, "Estruturas da Igreja e Conflitos Religiosos", en P. Sanchis (coord.), *Catolicismo: Modernidade e Tradição*, Loyola, São Paulo, 1992, p. 42.

[10] R. Della Cava, "Iglesia e Estado no Brasil do século XX. Sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916/64", *Estudos CEBRAP*, núm. 12 (São Paulo, 1976), pp. 13-15.

social con función pública en el campo cultural, ofreciendo a la sociedad sus ritos de paso (bautismo, matrimonio, funeral). Por esto, el poder público la apoyaba en sus obras de beneficencia, en la admisión de sacerdotes como capellanes en las fuerzas armadas y cárceles, en sus directrices sobre la legislación referente a la familia y las buenas costumbres, en la introducción del crucifijo en las dependencias públicas y en la erección de la imagen del Cristo Redentor en el pico más alto de Río de Janeiro sobre la capital de la república.[11]

Según Montero, a pesar de ser considerada oficialmente un régimen de reglamentación de lo religioso, nuestra laicidad nunca logró producir un marco jurídico político que restringiera la actuación de la Iglesia católica en el espacio público.[12] De hecho, a lo largo de la historia de la república, la reglamentación se asentó principalmente en un proceso de negociación sobre derechos y deberes de la Iglesia católica frente al Estado brasileño en lugar de la elaboración de una política general y de principios de reglamentación de lo religioso, así como de la proposición de reglas de convivencia entre las religiones. Por ello, en el país se ha vivido una constante interpenetración de lo religioso y lo secular, y la desconfesionalización del Estado no dio como resultado una descristianización de la cultura de la nación, que siempre estuvo impregnada de valores religiosos.[13]

El régimen de colaboración recíproca Iglesia-Estado perduró hasta la Constitución de 1967, en el periodo de la dictadura militar, cuando se introdujo una cláusula restrictiva a la plena participación de la Iglesia católica en dominios de interés público: sectores educativos, asistenciales y hospitalarios.[14] Este periodo de los años sesenta y setenta coincidió con el periodo posterior al Concilio Vaticano II y produjo repercusiones para la Iglesia católica en Brasil en el sentido de su *aggiornamento* a la modernidad y a la democracia. Dentro de esa nueva perspectiva, la Iglesia católica comenzó a actuar en el campo religioso ya no tratando de mantener su supremacía, sino el reconocimiento de la libertad religiosa de otros cultos. Así, frente al estado dictatorial, ya no se la vería reivindicando los privilegios institucionales de otrora, sino más bien en pugna por derechos humanos y sociales. Esta nueva postura antihegemónica del catolicismo facilitó la formación de un marco de pluralismo religioso en Brasil.[15]

Inmediatamente después de este momento, a finales de los años setenta e inicio de los ochenta, otra situación concomitante ocurrió en la dirección

[11] P. Ribeiro Oliveira, *op. cit.*, p. 42.

[12] P. Montero, "Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro", *Cultura y Religión*, vol. 7, núm. 2 (2013), p. 23.

[13] C. A. Ranquetat Júnior, "A invocação do nome de Deus nas Constituições Federais Brasileiras: Religião, Política e Laicidade", *Cultura y Religión*, vol. 7, núm. 2 (2013), p. 89.

[14] A. P. Oro, *op. cit.*, p. 226.

[15] R. Mariano, *op. cit.*, p. 248.

de un pluralismo religioso de hecho competitivo: el surgimiento de la exigencia de los evangélicos pentecostales al Estado, dentro de la concepción de laicidad, de una ecuanimidad de tratamiento para con las religiones en el país. Con el advenimiento del pentecostalismo en el país, la situación (descrita arriba) de ocultación y unificación de las diferencias de creencias y cultos por la vía de un imaginario cristiano proporcionado por la Iglesia católica se cuestiona en la perspectiva de la diferenciación y el antagonismo.[16] Con su presencia proselitista, buscando conversión y adhesiones de carácter exclusivista, los evangélicos instauraron, de una vez por todas, la dinámica competitiva en el panorama religioso en Brasil. Con la presencia evangélica, la asociación natural entre catolicismo y "nacionalidad" se rompió por una nueva modalidad de ser brasileño y de ser cristiano.

La presencia evangélico-pentecostal en Brasil irrumpió en 1912 con las Asambleas de Dios y se expandió en la década de 1950 con las "cruzadas evangélicas" provenientes de los Estados Unidos, cuando se "indigenizaron" en un mimetismo con la cultura religiosa anterior, hasta llegar, en los años setenta, a los neopentecostalismos de la Iglesia Universal del Reino de Dios y congéneres, genuinamente nacionales.[17] En 1991 eran 13 millones y representaban 9.05% de la población, en 2000 duplicaron su contingente para llegar a 26 millones, 15.4% de la población, y en 2010 alcanzaron 42.2 millones de adeptos, cerca de 22.2% de la población, y amenazaban a los 123.2 millones de católicos, 64.6% de los brasileños.[18]

Los pentecostales surgieron en la vida pública en el escenario de la Asamblea Constituyente de 1986 en una forma muy particular y expresiva —principalmente si pensamos que hasta entonces su conducta siempre había sido de total abstencionismo político, que se resumía en el lema: "¡el creyente no se mete en política!"—. Su pauta de actuación política a partir de 1988 se concentró en cuestiones morales y en la ampliación de su visibilidad pública. Actuaron en contra de la despenalización del aborto, la liberación del consumo de drogas y la unión civil de homosexuales; defendieron la moral cristiana, la familia y las "buenas costumbres", la libertad de culto; y demandaron al gobierno la concesión de emisoras de radio y televisión y recursos públicos para sus organizaciones religiosas y asistenciales, que ellos consideraban de interés público.[19] Desde su entrada pública en la política su tendencia fue el crecimiento y llegaron a tener en la actual legislatura, elegi-

[16] P. Montero, "Religião, laicidade e secularismo…", *op. cit*., p. 23.

[17] C. Mafra, *Os Evangélicos*, Jorge Zahar Ed., Río de Janeiro, 2001.

[18] M. A. Camurça, "A realidade das religiões no Censo do IBGE-2000", en F. Teixeira y R. Menezes (comps.), *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*, Vozes, Petrópolis, 2006, p. 37; M. A. Camurça, "O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades", en F. Teixeira y R. Menezes (comps.), *Religiões em Movimento: o Censo de 2010*, Vozes, Petrópolis, 2013, pp. 63-64.

[19] R. Mariano, *op. cit.,* p. 251.

da en 2014, 74 diputados federales y tres senadores. Se encuentran dispersos por casi todos los partidos políticos, pero se reúnen en el Frente Parlamentario Evangélico.[20]

Con respecto a la Iglesia católica en Brasil, a partir de 1980, por influencia del pontificado de Juan Pablo II, la institución paulatinamente abandonó su postura politizada de las luchas sociales y retomó la perspectiva histórica de procurar influir —desde el punto de vista de la moral y el comportamiento— en el dominio público y estatal, principalmente en ese momento de creciente competencia evangélico-pentecostal. La Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB) comenzó a presionar a parlamentarios, autoridades y poderes para regular y legislar sobre políticas públicas según los principios católicos relativos a la moral sexual, la familia, el aborto, los métodos contraconceptivos, la unión civil de homosexuales, la eutanasia y la educación religiosa en las escuelas públicas.[21] Algunas veces lo hacía en alianza con los evangélicos pentecostales, otras veces para impedir su expansión. En 1990 se pudo comprobar un incremento de candidatos al parlamento que invocaban su condición católica, principalmente aquellos ligados a la Renovación Carismática Católica (RCC) por medio del eslogan: "católico vota por católico".[22]

En una historia de largo curso se puede comprobar, según Montero,[23] la desigualdad estructural entre la Iglesia católica y los otros grupos religiosos en la capacidad de influir en la agenda política, por su capacidad de transformar valores simbólicos en normas jurídico-políticas. Es decir, cómo su patrimonio simbólico milenario ha logrado influir de modo general en el imaginario político de la nación. Sin embargo, en una historia reciente, vemos que los evangélicos pentecostales se destacaron y lograron su autonomía respecto del monopolio católico, con lo cual equiparan cada vez más su influencia con la del catolicismo en la sociedad y frente al Estado.

A pesar de su estilo performático/ discursivo, que muchas veces entra en oposición con la sociedad que lo incluye, al ser reprochados por su intolerancia con otros cultos, sobre todo los afrobrasileños, y por las acusaciones de manipulación financiera de sus fieles, los grupos evangélicos pentecostales han alcanzado un creciente índice de adhesión en la sociedad y reconocimiento en la esfera pública. Por esto, reclaman el reconocimiento de la cultura evangélica (góspel) dentro de la cultura nacional, merecedora de fomento público.[24] Un ejemplo de esto fue la promulgación por parte del Estado del

[20] M. Tadvald, "A reinvenção do conservadorismo: os evangélicos e as eleições federais de 2014", *Debates do NER,* vol. 16, núm. 27 (UFRGS, 2015), p. 169.

[21] R. Mariano, *op. cit.,* p. 249.

[22] *Idem*.

[23] P. Montero, "Controvérsias religiosas...", *op. cit.*, p. 172.

[24] R. Sant'Ana, "O som da Marcha: evangélicos e espaço público na Marcha para Jesus", *Religião e Sociedade*, 2 (2014), p. 225.

"Día Nacional de la Marcha para Jesús", aprobada por el gobierno del presidente Lula en 2009.[25]

De esta forma, debido al papel histórico de una matriz cristiana, hoy dividida entre católicos y evangélicos, podemos afirmar que, incluso sin la presencia de un Estado confesional, se consolida en el país un reconocimiento de la dimensión pública de la religión.[26]

Panorama actual

Este breve recorrido histórico de las relaciones del Estado con la religión en Brasil tuvo la intención de demostrar la ausencia de un aparato estatal con la función de acompañar y reglamentar la relación entre las religiones existentes en el país, así como de una figura pública consolidada en el derecho civil para establecer esta reglamentación general de las religiones en el país.[27]

De hecho, los términos laicidad y laico ni siquiera están estipulados como tal en la Constitución de la República Federativa de Brasil, que, al contrario, mantiene en su preámbulo la invocación del nombre de Dios.[28] Podemos decir, entonces, que la idea de laicidad se circunscribe al famoso artículo 19º de la constitución, de donde se puede intuir una pluralidad de interpretaciones. Dice el texto que "se les prohíbe a la Unión, a los estados, al Distrito Federal [CDMX] y a los municipios establecer cultos religiosos o Iglesias, subvencionarlas, otorgarles financiamiento o mantener con ellas o sus representantes relaciones de dependencia, alianza, exceptuando en la forma de la ley, la colaboración de interés público" (Constitución Federal). ¿Cuál sería, entonces, el permiso de colaboración de las religiones con el Estado sólo en caso de "interés público"? La extensión y el límite de esa concesión dividen a sectores civiles y religiosos del país en una hermenéutica siempre a favor de cada punto de vista.

De esta manera, diferentes concepciones de laicidad son puestas en juego, provenientes de sectores civiles y religiosos, de acuerdo con sus visiones de la realidad social en lo concerniente a las atribuciones del Estado en la reglamentación de lo religioso. Lo interesante es que todos dicen respetar y defender la laicidad, ajustando este principio general a sus valores e intereses, a través de proyectos para la reglamentación de lo religioso (más inclusivos o restrictivos) según su posición.[29]

[25] R. Mariano, y A. P. Oro, "Eleições 2010: Religião e Política no Rio Grande do Sul e no Brasil", *Debates do NER*, núm. 18 (2010), p. 24.

[26] C. Ranquetat, "A invocação do nome de Deus...", *op. cit*., p. 98.

[27] E. Giumbelli, "Para estudar a laicidade, procure o religioso", en V. Giménez Béliveau y E. Giumbelli (coords.), *Religión, Cultura y política en las Sociedades del siglo XXI*, Biblos, Buenos Aires, 2013, p. 61.

[28] C. Ranquetat, "A invocação do nome de Deus...", *op. cit*.

[29] R. Mariano, *op. cit*., p. 253.

Para analizar esta intrincada cuestión, nos gustaría utilizar un enfoque con el que mantenemos afinidades: el concepto de laicidad, tomado apenas como separación entre Estado-Iglesia, no es capaz de contemplar las múltiples relaciones entre un pluralismo religioso y formas estatales.[30] De este modo, tendríamos que concentrarnos en las "controversias"[31] surgidas entre los segmentos en disputa alrededor de las definiciones y aplicaciones del principio a las realidades concretas. Mencionamos a continuación algunos ejemplos.

El Concordato Brasil-Vaticano de 2008 y la Ley General de las Religiones

En 2008 se firmó un acuerdo, en el modelo de concordato, entre el gobierno del presidente Lula y el Vaticano. A través de dicho acuerdo se aseguraban garantías fiscales, protección de lugares de culto y del patrimonio histórico cultural de los bienes de la Iglesia católica, además de la asignación de espacios públicos para actos religiosos católicos, oferta de capellanías para sacerdotes católicos en hospitales y presidios, enseñanza religiosa en escuelas públicas y efectos civiles del matrimonio religioso.[32] Este acuerdo tuvo repercusión en el congreso nacional y generó una reacción de parlamentarios laicos y evangélicos contra lo que llamaron atentado contra la laicidad del Estado y la isonomía entre las religiones al ofrecer privilegios solamente a una de ellas.[33] De toda esa controversia resultó un acuerdo: la aprobación de la Concordata Católica con el añadido de la creación de una Ley General de las Religiones, ésta, elaborada por el Frente Parlamentario Evangélico con el apoyo de los demás partidos (y la aquiescencia de la representación católica), extendía las mismas cláusulas del concordato con la Iglesia católica para todos los credos. En tiempo récord, el legislativo nacional votó y aprobó las dos leyes, con el único voto contrario del minoritario Partido Socialismo y Libertad (PSOL) —una disidencia, a la izquierda, del Partido de los Trabajadores (PT) de Lula— que consideró ambas leyes como atentatorias al régimen de separación Iglesia-Estado.[34] La consecuencia de toda esta polémica parlamentaria fue la extensión del reconocimiento, en términos de presencia pública, adquirida históricamente por la religión católica, a las demás —léase a los evangélicos— y no a la supresión de esta presencia para cualquier religión, como deseaban los minoritarios grupos de diputados laicos. Esta fórmula se amplió para otros hechos, en los cuales, cada vez más, la concep-

[30] P. Montero, "Religião, laicidade e secularismo…", *op. cit.*, p. 21.

[31] *Idem.*

[32] C. Ranquetat, "O Acordo entre o Governo Brasileiro e a Santa Sé e a Lei Geral das Religiões: Estado, Religião e Política em Debate", *Debates do NER*, núm. 18 (2010), pp. 176.

[33] *Ibid.*, pp. 179-181.

[34] *Idem*.

ción de laicidad imperante en el país pasó a ser una presencia isonómica de las religiones (más representativas, las cristianas, es decir, católicos y evangélicos) en el dominio público.

La entronización de símbolos religiosos en ambientes públicos

La presencia histórica y naturalizada de crucifijos en escuelas, universidades, tribunales y parlamentos, como ya se describió, da cuenta de centenas de años de presencia católica en el aparato estatal. Sin embargo, en la actualidad se asiste al recrudecimiento de la entronización de nuevos símbolos religiosos en el espacio público. Particularmente, por iniciativa de segmentos evangélico pentecostales se construyen monumentos a la Biblia y se colocan Biblias en plazas, escuelas públicas, hospitales y parlamentos.[35]

La justificación evangélica para tal apropiación del espacio público obedeció al mismo argumento antes presentado por los católicos, de que el crucifijo y la Biblia se presentan como símbolos de carácter universal, inspiradores de valores profundos de la humanidad, independientes de creencias religiosas.[36] Esta convergencia católico-evangélica para la disposición de símbolos religiosos en el espacio de la *res publica* se nutre de la idea de que los valores espirituales deben ser la reserva moral de la nación. Aquí, según Ranquetat,[37] el argumento trata de relacionar la nación brasileña con el cristianismo. Para este autor, el conjunto de iniciativas de los evangélicos, de la exposición de la Biblia en las plazas y recintos estatales, obedece a una estrategia de reacción al territorio tradicionalmente conquistado por la Iglesia católica en el aparato del estado brasileño.[38]

Asimismo, del lado del catolicismo asistimos a la colocación de nuevos símbolos en espacios públicos, que expanden los tradicionales lugares ya capturados por esta religión. Esto sucede en el noreste, reducto poblacional de la Iglesia católica, particularmente en el estado de Ceará, el segundo más católico del país, y funciona como una nueva estrategia de reacción católica que proviene de la jerarquía de la Iglesia y se articula al movimiento carismático para intentar contener la expansión evangélica y su consecuente pérdida de adeptos. La investigación de Julia Miranda[39] apunta hacia lo que ella llama

[35] C. Ranquetat, "A presença da Bíblia e do crucifixo em espaços públicos no Brasil: religião, cultura e nação", en *A Religião no Espaço Público: atores e objetos*, Terceiro Nome, São Paulo, 2012, p. 62.

[36] *Ibid.*, p. 1.

[37] *Ibid.*, p. 63.

[38] *Ibid.*, p. 77.

[39] J. Miranda, "Estado laico no Brasil: entre sofismas e ambiguidades". *Cultura y Religión*, vol. 7, núm. 2 (2013), pp. 69-85.

"reavivamiento del catolicismo" por medio de un movimiento de desecularización de las plazas públicas de la capital del estado, Fortaleza, y de su región metropolitana con la institución en ésta de 11 imágenes sacras, cinco de la virgen María; se trata, según su formulación, de una nueva "cartografía de la fe".[40] Esta progresiva conquista del espacio en las plazas para fines religiosos ha generado protestas de otros segmentos de la población en la gran prensa, por los que se sienten limitados en su derecho a disfrutar del espacio. Además, se quejan, en el aspecto estético, del "gusto dudoso" de las imágenes.[41]

Aquí ocurre lo mismo que en el caso de la votación de la Ley General de las Religiones como alternativa al Concordato Brasil-Vaticano y en la exposición de Biblias en parlamentos y establecimientos públicos en contraposición a la presencia de los crucifijos centenarios. En todos esos casos se nota la invocación por los evangélicos del principio de laicidad contra los privilegios concedidos a la Iglesia católica. Es decir, en un primer momento se asocian a sectores laicos contra lo que consideran la presencia indebida del catolicismo en el Estado para, acto seguido, defender la laicidad como una expresión pluralista de lo religioso en el escenario público; mejor dicho, para defenderla como una presencia equilibrada, entre ellos, evangélicos y católicos, en este escenario. Una prueba de ello, todavía en la investigación de Miranda, fue la iniciativa del presidente de la cámara de la ciudad de Fortaleza, el concejal católico carismático Walter Cavalcante, de incluir celebraciones religiosas en la programación de la emisora de la cámara (radio y TV), es decir, empezar con la exhibición de misas para, enseguida, flexibilizar la programación con la inclusión de cultos evangélicos.[42]

Reflexiones finales

Aunque algunos importantes analistas mantengan un tono más radical cuando se refieren al hecho de que "la laicidad no constituye un valor central en la República"[43] o que la "laicidad no dispone de fuerza normativa y ascendencia cultural",[44] el consenso establecido entre estudiosos del tema parece ser que en Brasil la separación entre EstadoIglesia nunca dio como resultado la salida de la religión de la vida pública. Por tanto, el término laicidad en el país parece funcionar más bien como una referencia utilizada para tratar las relaciones entre religiones y Estado, referencia que es siempre vista como positiva y en afinidad con los intereses de cada segmento social, civil o religioso.

Finalmente, todavía se podría decir que la situación histórica de indefinición de una normatividad general para el tratamiento de la relación de las

[40] *Ibid.*, p. 75.
[41] *Ibid.*, p. 84.
[42] *Ibid.*, p. 85, nota 31.
[43] A. P. Oro, *op. cit.*, p. 229.
[44] R. Mariano, *op. cit.*, p. 254.

religiones con el Estado puede estar en transformación. Fruto del intenso debate entre religiosos de distintos matices, laicos y agentes públicos, se asiste actualmente a una reglamentación paulatina de la presencia religiosa en la esfera pública. Ejemplo de esto son: el Concordato Brasil-Vaticano, ampliado por el Congreso Nacional en la llamada Ley de las Religiones; la reforma del Código Civil en 2002, en la que las antiguas asociaciones civiles —forma por la que los grupos religiosos, con excepción de la Iglesia católica, se regularizaron frente al Estado— pasaron a la figura más delineada de organizaciones religiosas; y el reconocimiento de las religiones afrobrasileñas a través "de políticas de promoción de igualdad social y valorización del patrimonio cultural".[45]

Hay que considerar, sin embargo, que son medidas jurídicas y políticas parciales, dirigidas hacia dimensiones específicas y no hacia un ordenamiento jurídico general de un régimen de laicidad. Además, la mayoría de las veces se prestan a la legitimación positiva de la presencia religiosa en el espacio público. Por esa razón son evaluadas como distorsiones de un verdadero régimen de laicidad por agentes operadores del derecho y de políticas públicas, y feministas, gays y científicos. No obstante, expresan una correlación de poder en donde fuerzas religiosas (cristianas) mayoritarias, dentro de expedientes legales y de carácter democrático (cabildeo, bancadas parlamentarias, grupos de presión), logran obtener una legislación favorable a sus concepciones del papel religioso en la esfera pública.

Hay autores que, fundamentados en un análisis comparativo, consideran el marco brasileño como una "casi laicidad" en analogía con los países católicos europeos (Portugal, España e Italia).[46] Nosotros, a partir de las características históricas, sociales y culturales en el país, preferimos denominarla "laicidad a la brasileña".

Véanse también

"Laicidad en el Cono Sur", "Laicidad en Ecuador, Bolivia y Perú", "Laicidad en México", " Religión y política: Brasil".

Bibliografía

Camurça, M. A., "A realidade das religiões no Censo do IBGE-2000", en F. Teixeira y R. Menezes (comps.), *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas,* Vozes, Petrópolis, 2006, pp. 35-48.

[45] E. Giumbelli, "Para estudar a laicidade...", *op. cit.*, p. 61.

[46] R. Mariano, *op. cit.*, p. 254; F. Catroga, *Entre deuses e césares: secularizaçao, laicidade e religiâo civil: uma perspectiva histórica*, Almedina, Coimbra, 2006

____, “O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: consolidações, tendências e perplexidades”, en F. Teixeira y R. Menezes (comps.), *Religiões em Movimento: o Censo de 2010,* Vozes, Petrópolis, 2013, pp. 63-87.

Mariano, R., “Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública”, *Civitas,* Porto Alegre, vol. 11, núm. 2 (2011), pp. 238-258.

Montero, P., “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”, *Novos Estudos Cebrap,* 74, 2006, pp. 47-65.

____, “Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro”, *Cultura y Religión,* vol. 7, núm. 2 (2013), pp. 13-31.

LAICIDAD EN ECUADOR, BOLIVIA Y PERÚ

Marco Huaco

Los tres países andinos poseen numerosas e importantes características comunes: una población en su mayoría católica (80.4% en Ecuador según datos del Instituto Nacional de Estadística y Censos [INEC], 85.3% en Perú según el Instituto Nacional de Estadística en Informática [INEI] y 78% en Bolivia según el Instituto Nacional de Estadística [INE]); jerarquías eclesiales fuertemente legitimadas como custodios de la moral pública; una típica historia prehispánica y colonial, liderazgos evangélico-fundamentalistas y partidos confesionales en la arena política nacional que irrumpen en la década de los noventa; modelo similar neoconcordatario de relaciones Iglesia-Estado; las mismas demandas de igualdad, no discriminación y dignidad para las mujeres, los pueblos indígenas, las minorías religiosas y los colectivos homosexuales; y las mismas demandas sociales por aprobación de nuevas constituciones políticas. Inclusive, los últimos procesos políticos dirigidos a aprobar nuevas constituciones coincidieron en la misma década: 2007-2009 (Ecuador), 2006-2009 (Bolivia) y 2001-2003 (Perú).[1]

La inspiración religiosa del preámbulo de la constitución

En los tres países se optó por mantener o enriquecer la mención a Dios en los preámbulos de sus constituciones. En Perú se mantuvo la invocación deísta de la actual constitución vigente de 1993 al considerar como inspiración del acto constituyente a la deidad judeo-cristiana, adscribiéndose así al monoteísmo tradicional ("El Congreso Constituyente Democrático, invocando a Dios Todopoderoso…"). En cambio, las constituciones de Ecuador y Bolivia optaron por algo nuevo: además de mantener la clásica mención al Dios cristiano, incluyeron menciones a la Pachamama, a valores éticos de pueblos originarios en el marco de argumentos holísticos y de armonía entre sociedad-naturaleza, propias de las concepciones del Buen Vivir:

[1] En estricto, los procesos de Bolivia y Ecuador pasaron por la convocatoria de Asambleas Constituyentes para elaborar una nueva constitución, pero el de Perú (cuyo proyecto finalmente nunca fue aprobado) fue uno de Reforma constitucional integral realizado por el congreso ya instalado. M. Huaco, *Procesos constituyentes y discursos contra-hegemónicos sobre laicidad, sexualidad y religión: Ecuador, Perú y Bolivia,* CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2013.

> Nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador. Reconociendo nuestras raíces milenarias, forjadas por hombres y mujeres de distintos pueblos. Celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia. Invocando el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de espiritualidad y religiosidad, [...] —en Bolivia—: Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia. Honor y gloria a los mártires de la gesta constituyente y liberadora, que han hecho posible esta nueva historia.

Objeción de conciencia, libertad e igualdad religiosa

En los tres países andinos se reconoce al derecho de libertad de religión y de conciencia como un derecho fundamental individual y colectivo. Solamente en Perú existe una ley especial: Ley de Libertad Religiosa aprobada a insistencia de confesiones religiosas evangélicas. En Ecuador, una demanda similar efectuada luego de la aprobación de la Constitución fue desestimada por el gobierno. En cuanto a la objeción de conciencia, el tema sólo se abordó en los debates ecuatoriano y peruano, pero desde enfoques distintos: en Ecuador como objeción pacifista al servicio militar y en Perú como objeción religiosa a la práctica del aborto. En cuanto al hecho religioso colectivo, en Bolivia y en Ecuador ni el estatus jurídico menos favorecido de las minorías religiosas ni la existencia de acuerdos del Estado con la Santa Sede ocasionaron algún debate entre los asambleístas constituyentes, a diferencia del Perú en el que sí se discutió ampliamente el tema de la discriminación legal hacia las confesiones no católicas, el lugar preponderante de la Iglesia católica ante el Estado y la licitud del Concordato con la Santa Sede. Como resultado, el proyecto incluyó el mandato de celebrar acuerdos de cooperación entre ciertas confesiones no católicas “con criterio de equidad”. La actual Constitución peruana en su artículo 50º sostiene que “Dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú, y le presta su colaboración. El Estado respeta otras confesiones y puede establecer formas de colaboración con ellas”. Dicha mención especial no sólo ha sido interpretada como un reconocimiento honorífico de carácter histórico, sino como un reconocimiento constitucional de personalidad jurídica del que carecen las demás confesiones religiosas, que deben cumplir una serie de requisitos legales y administrativos para acceder a él. A diferencia de ello, en Bolivia y Ecuador se suprimieron las menciones especiales al catolicismo y se incorporaron de forma destacada menciones a la espiritualidad de los pueblos indígenas y el respeto a sus concepciones del Buen Vivir. Además, en Bolivia dicha consideración se realizó en el marco teórico de la descolonización religiosa.

Reconocimiento del carácter laico del Estado

El tema fue ampliamente tratado en Ecuador y Bolivia, países en donde al fin fue aceptada la laicidad del Estado de manera explícita. En Ecuador, la nueva Constitución directamente señala que el Estado y su educación pública son laicos y que se garantiza la ética laica: "Artículo 3º.Son deberes primordiales del Estado: [...] 4. Garantizar la ética laica como sustento del quehacer público y el ordenamiento jurídico"; en Bolivia se declara la independencia del Estado y la religión: "Artículo 4º.El Estado respeta y garantiza la libertad de religión y de creencias espirituales, de acuerdo con sus cosmovisiones. El Estado es independiente de la religión". En cambio en Perú se rechazó abiertamente la posibilidad de declarar laico al Estado y se decidió conservar la tradicional fórmula del artículo 50º, citado con anterioridad, que afirma la "autonomía e independencia" del Estado y la Iglesia católica. Es importante destacar que el artículo 50º es idéntico al artículo 1º del Concordato entre Perú y la Santa Sede, lo cual ilustra que éste no implica necesariamente una separación Iglesia-Estado o una admisión explícita de laicidad.

Escuela laica

En este tema las tradiciones históricas nacionales determinaron diferencias evidentes entre Ecuador y Bolivia. El sólido pasado liberal y laicista del alfarismo ecuatoriano determinó que la laicidad de la escuela pública no fuera objeto de ningún debate; a diferencia de Bolivia, país en el que sí fue un tema muy controvertido y central de los debates sobre el carácter laico de las relaciones Iglesia-Estado. En Perú tampoco fue objeto de vivo debate, porque a diferencia de Ecuador, la influencia eclesiástica católica en la escuela pública es hegemónica e incontestable. En Bolivia y Ecuador se aprobó la pluralidad de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, pero no en Perú. En el caso de Bolivia:

> en los centros educativos se reconocerá y garantizará la libertad de conciencia y de fe y de la enseñanza de religión, así como la espiritualidad de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, y se fomentará el respeto y la convivencia mutua entre las personas con diversas opciones religiosas, sin imposición dogmática. En estos centros no se discriminará en la aceptación y permanencia de las alumnas y los alumnos por su opción religiosa.

Mientras que en Ecuador —sin mayores discusiones— "La educación pública será universal y laica en todos sus niveles [...]". Sin embargo, los tres países tienen en común la conservación del sistema de escuelas públicas re-

gentadas por congregaciones católicas y el Estado (las llamadas "escuelas mixtas").

Derecho a la vida y al aborto

En los tres países andinos, el aborto fue un tema agudamente divisivo y polarizador. En Perú se mantuvo la fórmula de reconocer el "derecho a la vida desde la concepción" y por poco margen de votos se desestimó una propuesta ultraconservadora hecha para prohibir explícitamente todo tipo de aborto, inclusive aquellos ya despenalizados. En Ecuador y Bolivia, el derecho a la vida es reconocido en términos generales sin usar la fórmula peruana (aunque en Ecuador se menciona el "cuidado y protección de la vida desde la concepción") y coinciden en aprobar un novedoso "derecho a la vida digna" que ideológicamente contrapone el derecho a la vida biológica al derecho social a la vida digna que abarca más dimensiones que la biológica. Con posterioridad a la aprobación de la Constitución, en Ecuador el presidente Rafael Correa invocó sus creencias religiosas cristianas y vetó personalmente —amenazando con la renuncia— una propuesta legislativa para despenalizar el aborto. En Bolivia, el gobierno tampoco adoptó pasos decisivos hacia dicha medida, pero el Tribunal Constitucional Plurinacional despenalizó el aborto por violación recientemente. En Perú se encuentra despenalizado el aborto terapéutico desde 1924 y una decisión del Comité de Derechos Humanos de la ONU (caso K. L. vs Perú) obligó al país a reparar el agravio de una adolescente que fue obligada por los servicios médicos a dar a luz a un niño anencefálico que falleció a los tres días de nacido. Sin embargo, el congreso rechazó —en medio de escandalosas declaraciones de algunos parlamentarios— un proyecto de ley presentado por más de 60 000 ciudadanos para despenalizar el aborto por violación sexual e inseminación involuntaria.

Derechos sexuales y derechos reprodutivos

En los tres países se han desarrollado agudas confrontaciones políticas entre confesiones religiosas y activistas de derechos humanos en torno a legislación sobre aborto, eutanasia, operaciones de cambio de sexo y otras materias bioéticas, sexuales o reproductivas. A pesar de esto, tanto en Ecuador "Artículo 332º.- El Estado garantizará el respeto a los derechos reproductivos de las personas trabajadoras […]" como en Bolivia "Artículo 66º.Se garantiza a las mujeres y a los hombres el ejercicio de sus derechos sexuales y sus derechos reproductivos" los derechos sexuales y reproductivos fueron reconocidos en la Constitución de forma explícita y directa como nuevos derechos fundamentales. En cuanto a los derechos sexuales, solamente en Bolivia se admitieron explícitamente como un derecho de hombres y mujeres

por igual. En Bolivia se aprobó en 2004 la ley marco núm. 810 sobre derechos sexuales y reproductivos, pero el presidente no la promulgó debido a sus convicciones religiosas. Perú rechazó reconocer a tales derechos como derechos fundamentales inscritos en su Constitución.

Matrimonio o unión de personas del mismo sexo

En Ecuador, la nueva Constitución reconoció la unión de hecho entre personas del mismo sexo, pero no el matrimonio ni el derecho a adopción homoparental. En contraste, tanto en Bolivia como en Perú el matrimonio y la unión de hecho son reconocidas sólo para parejas heterosexuales. El caso boliviano fue particular, pues su texto constitucional aprobado de hecho no impedía constitucionalmente el reconocimiento del matrimonio entre personas del mismo sexo, pero una comisión de revisión de estilo y redacción modificó radicalmente un artículo ya aprobado para impedir dicha posibilidad.

De forma destacada, y luego de ardorosos debates, en Ecuador y Bolivia los nuevos textos constitucionales introdujeron el plural al referirse a las familias como núcleo esencial de la sociedad, sin embargo, en Perú se mantuvo el uso singular del término.

Religión y concordatos

Luego de culminados los debates constitucionales, en Ecuador se celebró un acuerdo internacional con la Santa Sede para actualizar el *modus vivendi* que permite la evangelización católica de los pueblos indígenas. En Bolivia se celebró un acuerdo con la conferencia episcopal sobre educación religiosa, ahí se reconoció su importante presencia en el sistema educativo público y privado; y en Perú se aprobó una Ley de Libertad Religiosa que ratificó la validez del acuerdo entre el Estado peruano y la Santa Sede.

Apreciaciones generales

De los procesos constituyentes y constitucionales de los tres países andinos se evidencia claramente la existencia de una agenda política por parte de la jerarquía de la Iglesia católica autodenominada “provida” y “profamilia” que no se limitó sólo a resistir el avance de la secularización y de la laicización del Estado, sino que intentó una reconquista progresiva de mayores espacios en la sociedad y el Estado para retomar la vieja hegemonía de tiempos pasados. En nuestra opinión se trata de un catolicismo integral[2] que a nivel glo-

[2] É. Poulat, *Église contre bourgeosie*, Casterman, París, 1977, p. 121.

bal e instalado desde un centro organizado en Roma procura dirigir la orientación política de sus organizaciones propiamente eclesiásticas, educativas, asistenciales, sanitarias, empresariales, políticas e intelectuales y busca retomar espacios mayores de poder en la sociedad y en el Estado para reinstaurar sus dogmas religiosos en el espacio público. Esto puede notarse con toda claridad en el caso peruano en el que los debates constitucionales sobre política y religión se producen entre posturas conservadoras y ultraconservadoras. Pero aún más, esto fue notable también en Ecuador y en Bolivia, países en los que el clero católico y organizaciones evangélicas fundamentalistas no desarrollaron meras estrategias defensivas ante el importante movimiento social contrahegemónico que se desenvolvió con diferente intensidad en sus respectivas asambleas constituyentes, sino que propusieron a sus aliados y bases sociales un intento de revertir las frágiles conquistas constitucionales proderechos de las mujeres ya existentes en las constituciones a ser derogadas. Dicha agenda católica integral busca en lo posible reinstaurar constituciones de inspiración confesional doctrinal (y no meramente de justificación histórico-sociológica) en las que la Iglesia católica y el Estado estén separados —manteniendo su propia autonomía burocrática—, pero propendan a los mismos fines, principios y valores morales. Se trata de una *pluriconfesionalidad,* a diferencia de épocas pasadas, en la que la Iglesia mayoritaria busca retener un lugar preponderante y en el que las minorías religiosas ocupan un lugar secundario aunque amparadas en un nuevo marco legal de libertad religiosa. Tal es la doctrina de la "sana laicidad" formulada por el papa Pío IX y reiterada por los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI. Debe ser pluriconfesional, pues con la irrupción de actores evangélicos en la política nacional (en las asambleas de los tres países hubo representantes evangélicos provenientes de los diferentes partidos políticos) es necesario compartir una estrategia y discurso común a fin de presentar un frente unido contra las fuerzas llamadas "secularistas", organizadas en el movimiento de derechos de las mujeres y de la comunidad lésbico, gay, bisexual, travesti, transexual, transgénero e intersexual (LGBTTTI). Se articula entonces una agenda pública "provida" y "profamilia" para enfrentar reivindicaciones que, en nuestra opinión, en sí mismas no comportan un programa ideológico de alcance integral (salvo en el caso boliviano donde sí se enarbolaba un horizonte utópico de corte indigenista y descolonizador). Estas agrupaciones proderechos buscan —en lo que respecta a la laicidad— la ampliación de puntuales conquistas democrático-liberales como la despenalización del aborto, la expansión de los derechos humanos mediante los derechos sexuales y reproductivos, la toma en consideración de otras cosmovisiones y valores culturales y espirituales (los indígenas) como parte del *ethos* público y el reconocimiento de la ciudadanía sexual. En los espacios constituyentes boliviano y ecuatoriano, y más allá de la retórica oficial sobre el "socialismo del siglo XXI", se sabía lo que tenían que dejar atrás ("la larga noche neoliberal" que incluía al aliado

conservador religioso), pero no necesariamente lo que tenían que construir. El carácter posneoliberal de las experiencias boliviana y ecuatoriana no alcanzaba para conseguir oponer un proyecto integral a otro, sino para comenzar a desmontar el prevaleciente y construir las bases de uno nuevo de incierto contorno. Como ha señalado Emir Sader,[3] las constituciones posneoliberales, surgidas de las experiencias boliviana y ecuatoriana que se han construido en torno a la garantía de derechos y del espacio público y no en torno al ideal liberal de la igualdad formal y abstracta de derechos, son puntos de llegada y al mismo tiempo de partida en los que no está dicha la palabra definitiva. Hay retrocesos, titubeos y contradicciones hacia un proyecto de refundación del Estado que supere el modelo excluyente, racista, neocolonial y hegemónico del neoliberalismo.

En conclusión, podemos afirmar que, salvo en Perú en el que parece haberse constituido una sólida derecha religiosa que resiste de forma efectiva todo intento de progresiva laicización, se ha producido una profundización de la laicidad del Estado en Bolivia y Ecuador. Sin embargo, otros aspectos de las políticas públicas han resistido con éxito los intentos laicizadores de los movimientos contrahegemónicos. Así, por ejemplo, los derechos sexuales y reproductivos de la mujer han visto significativos avances, pero los derechos de la comunidad LGBTTTI permanecieron en su misma situación en aras de un concepto de familia tradicional judeo-cristiana. Los derechos culturales de los pueblos indígenas y los símbolos de su espiritualidad encontraron espacio en la iconografía constitucional, aunque al lado de la conservación de la religiosidad monoteísta tradicional en el preámbulo. La educación pública abrió paso a los valores espirituales de los pueblos originarios, no obstante, retuvo la enseñanza religiosa católica obligatoria. Además, a pesar de que se declaró laico al Estado y hasta independiente de la religión, se mantuvo el lugar privilegiado de la Iglesia hegemónica en la estructura política del Estado. Por otra parte, se incorporaron nuevas religiosidades dentro de la política de reconocimiento del Estado, pero bajo un esquema de acuerdos de colaboración que beneficiará solamente a un sector de confesiones cristianas. También se amplió el concepto del derecho a la vida al de la "vida digna" para reivindicar también su dimensión económico-social y para superar concepciones religiosas biologistas, mas el concepto judeo-cristiano de inicio de la personalidad humana se consolidó para no permitir la ampliación de los supuestos del aborto y así sucesivamente.

En cuanto a estrategias discursivas se elaboró un discurso "provida" del concebido que se enfrentó ante un discurso "provida" de la mujer. Un discurso biologista de la vida fue puesto en tensión contra uno más amplio sobre "vida digna", un derecho a la vida entendido como derecho civil del concebido en oposición a la expansión del concepto de vida, incluyendo a los dere-

[3] E. Sader, *Posneoliberalismo en América Latina*, CLACSO, Buenos Aires, 2008.

chos económicos, sociales y culturales. La concepción patriarcal de familia fue enfrentada a una visión plural de familias. En el fondo se trataba de una controversia sobre la legitimidad para definir dichos conceptos: la legitimidad religiosa frente a la proveniente de la autonomía de la voluntad individual de la mujer y la autonomía ética de un Estado laico.

Se apeló también a la *resignificación* de la libertad de conciencia para transformarla en una herramienta de resistencia a la laicización del Estado en materia de derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y los derechos familiares de las diversidades sexuales. Los debates constituyentes y constitucionales sobre las uniones de personas del mismo sexo fueron en buena parte una expresión de resistencia a la laicización del matrimonio y la desacralización progresiva del fundamento cristiano de la familia. *Laicización del matrimonio* desde que el matrimonio ya no se conceptuó como institución cristiana y por ello heterosexual, corregulada por el Estado y la Iglesia. Su regulación institucional progresivamente escapó al derecho canónico y dejó de ser un rito jurídico-religioso que patentaba no sólo la unión de contrayentes, sino fundamentalmente de la Iglesia y el Estado, para pasar a ser un rito jurídico del Estado laico llamado matrimonio civil (que coexiste en la mayoría de casos con el matrimonio religioso). El origen, legitimidad y configuración de la *secularización o desacralización de la familia* se fundamenta tanto desde la voluntad divina como desde la autonomía de la voluntad humana, pues ahora reconoce una multiplicidad de vínculos íntimos, afectivos y sociales que escapan al modelo heterosexual y patriarcal para ser reconocidos también como familias sin que se abandone la idea de que la familia continúa siendo el núcleo básico de la sociedad.

Véanse también

"Laicidad en el Cono Sur", "Laicidad a la brasileña", "Religiosidad de los pueblos nativos", "Laicidad en México".

Bibliografía

Huaco, M., *Procesos constituyentes y discursos contra-hegemónicos sobre laicidad, sexualidad y religión: Ecuador, Perú y Bolivia,* CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2013.
Poulat, É., *Église contre bourgeosie,* Casterman, París, 1977.
Sader, E., *Posneoliberalismo en América Latina,* CLACSO, Buenos Aires, 2008.

LAICIDAD EN EL CONO SUR

Juan Cruz Esquivel

Derroteros dispares singularizan los procesos de laicización estatal en Brasil, Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay. Particularidades históricas, políticas y culturales de los lazos entre Estado, religión y sociedad civil en cada contexto nacional fundamentan empíricamente la configuración de múltiples laicidades.

En términos históricos, el catolicismo desempeñó un papel sustantivo en la conformación identitaria de las sociedades sudamericanas. Desde los albores de la evangelización, el modelo de cristiandad y el régimen del patronato proyectaron una trama institucional y cultural compleja en la que lo político y lo religioso aparecieron entrelazados y generaron un escenario de solapamientos y legitimidades superpuestas.

Los procesos independentistas no modificaron el estado de dicha situación. Por el contrario, el catolicismo, pese a su incipiente institucionalidad, fue reconocido en su condición de fuerza moral integradora y requerido para cohesionar culturalmente a unas naciones en formación. Pero a partir de los aires modernizantes y liberales que sobrevolaron en el último cuarto del siglo XIX y el accionar de élites gubernamentales imbuidas de las ideas del iluminismo europeo, comenzaron a vislumbrarse bifurcaciones en el modo de concebir el poder público y su vínculo con el factor religioso.

La implementación de los preceptos de aquella corriente de pensamiento iría a corroer la base religiosa heredada de la sociedad colonial. Sólo que en algunos países se tradujo en una separación entre el Estado y las Iglesias (Brasil, Chile y Uruguay), y en otros en una demarcación y apropiación de funciones por parte del Estado, otrora en manos de la Iglesia católica (Argentina y Paraguay).

En efecto, en el marco de la Primera República (1889-1929), la Constitución brasileña de 1891 estableció la separación jurídica entre el Estado y las Iglesias. El poder civil se declaró independiente de todas las confesiones religiosas, y se instauró formalmente un régimen de laicidad. No obstante, el transcurrir histórico de los vínculos reales entre el Estado y la religión reflejó un escenario de mayor complejidad. Fundamentalmente a partir de la década de 1930, los estrechos lazos entre dos figuras estelares —el cardenal de Río de Janeiro Sebastián Leme y el presidente Getulio Vargas— solidificaron una alianza que aproximó nuevamente la Iglesia al Estado y sentó las bases para las articulaciones contemporáneas entre política y religión en el país

más grande de América Latina. La colaboración mutua y la yuxtaposición de intereses definieron los ejes de las relaciones entre las dos esferas: declaración de feriados religiosos, actos oficiales precedidos de ceremonias religiosas, imágenes religiosas entronizadas en las dependencias públicas —tribunales, asambleas legislativas, escuelas, hospitales, comisarías—, referencias a los valores religiosos en los discursos públicos, reconocimiento civil de los casamientos religiosos, misiones rurales del Ministerio de educación implementadas por agentes religiosos y, principalmente, una acción coordinada entre actores estatales y católicos en el campo de la salud, educación y asistencia social. Más cercanos en el tiempo, un ejemplo elocuente del activismo católico en la arena política y de la afinidad electiva entre simbologías políticas y religiosas se condensaría en la creación del Partido de los Trabajadores (PT) y la presencia gravitante en su seno de militantes provenientes de las Comunidades Eclesiales de Base y la Pastoral de la Tierra de la Iglesia católica.

En Chile, una secuencia de controversias en la segunda mitad del siglo XIX entre el poder político y las autoridades católicas por las competencias civiles en asuntos eclesiásticos y la aprobación de normativas que centralizaron en el Estado la gestión del registro de las personas, los matrimonios y los cementerios, confluyeron en la separación entre el Estado y la Iglesia católica, rubricada formalmente en la Constitución de 1925. No obstante, el catolicismo conservó un poder simbólico en la sociedad política chilena durante buena parte del siglo XX, pese a registrarse una pérdida de su hegemonía en el campo religioso, incluso anterior a la de otros países de la región (la merma en la adscripción al catolicismo ha sido mayor entre 1910 y 1970 que entre 1970 y 2014).[1] En contraste con sus países vecinos, en Chile la experiencia de un partido demócrata cristiano ha sido exitosa. En 1964, ganó por primera vez las elecciones presidenciales. Eduardo Frei Montalva, presidente entre 1964 y 1970, impulsó un proyecto de gobierno con fuerte anclaje en la Doctrina social de la Iglesia.

Uruguay transitó por un camino inicial homólogo al de Brasil y Chile, cuando en 1919, la Carta Magna estableció que "todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay. El Estado no sostiene religión alguna". En espejo con el modelo francés, el poder civil avanzó, no sin enfrentamientos, sobre funciones y atribuciones que hasta el momento se encontraban bajo la órbita religiosa. Pero el tenor del conflicto previo (antes de la separación jurídica, Uruguay ya había estatizado el control de los cementerios, la gestión de la educación, retirado los símbolos religiosos en dependencias públicas y aprobado el divorcio) dejaría su impronta para el devenir posterior. La laicidad uruguaya estaría signada por un fuerte sesgo anticlerical y antirreligioso. A diferencia del caso brasileño y chileno, el proceso de laicización uruguayo

[1] Según datos del Pew Research Center, 96% de la población chilena era católica en 1910; 76% en 1970 y 64% en 2014, <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america>.

supondría no sólo una instancia de separación formal, sino también un modelo cultural portador de una "fe cívica" y de una noción de República liberal que impregnaría la idiosincrasia de la sociedad uruguaya y sus gobernantes. La presidencia estatal de la actividad confesional (las instituciones religiosas no reciben aportes económicos públicos ni cuentan con capellanías militares) supuso la reclusión de todo fenómeno religioso al ámbito de lo privado.

En Argentina, los gobiernos liberales de finales del siglo XIX impulsaron una secuencia de legislaciones de corte laicizante (en 1881 fue promulgada la ley de registro civil; en 1884, la ley 1420, que estipulaba la exclusión de la enseñanza religiosa de los horarios lectivos en las escuelas públicas y en 1888 fue instaurado el matrimonio civil). Sin embargo, los cimientos de la relación Estado-Iglesia católica permanecieron incólumes. La presencia —relegada, pero de todas formas presencia— del catolicismo revelaba su funcionalidad dentro de los proyectos oficiales. El sostenimiento estatal del culto católico apostólico romano, reconocido constitucionalmente desde 1853, nunca fue alterado, pese a las múltiples modificaciones de la Carta Magna. En el siglo XX se consolidó la preponderancia del catolicismo en la sociedad política y en la sociedad civil. La entidad católica contribuyó al proceso de integración social y de legitimación de los diferentes regímenes políticos, mientras que el Estado se constituyó en el reaseguro del carácter predominante del catolicismo, proporcionando a lo largo de la historia los resortes jurídicos, financieros, culturales y simbólicos necesarios para garantizarle un lugar privilegiado.

En Paraguay, la simbiosis político-religiosa como reflejo de una identificación entre el ser nacional y el ser católico no difirió del proceso argentino. Solo que aquí, hasta 1992, el catolicismo fue erigido como religión oficial. Reconocido como una las "raíces" de la nacionalidad, éste era concebido como un órgano dentro del aparato estatal. Su papel fue decisivo en la evangelización de los indígenas, en su mayoría guaraníes, que habitaban el territorio.

Los procesos democratizadores de finales del siglo XX en la región encontraron sociedades más diversas desde el punto de vista cultural y religioso. En ese contexto, emergieron actores sociales portadores de nuevas demandas ciudadanas, muchas de ellas ancladas en los derechos sexuales y reproductivos —educación sexual, matrimonio entre personas del mismo sexo, adopción de hijos por parejas homoparentales, identidad sexual, fecundación artificial, aborto, entre otros—. Con temporalidades diversas y suertes dispares, buena parte de estas reivindicaciones fueron incorporadas a la agenda pública y rubricadas legalmente, éstas conflictuaron y desafiaron, pero también acordaron y negociaron cotidianamente los márgenes y alcances del modelo de laicidad predominante en cada país. En líneas generales, los países de la región impulsaron en la última década programas de gobierno que promovieron políticas favorables para la diversidad sexual, la no discriminación y la educación sexual en el marco de un paradigma ampliado de los derechos humanos.

Paralelamente, el crecimiento evangélico —también de los denominados sin religión— dio cuenta de un proceso de pluralización del campo religioso. El protagonismo evangélico en la arena pública, sobre todo en Brasil, socavó por un lado, las bases de la histórica relación entre el Estado y la Iglesia católica y, por otro, los fundamentos de la propia configuración del modelo de laicidad en ese país. En 1988, surgió por primera vez, una voz organizada no católica en el espacio político brasileño. Con motivo de una reforma constitucional, se alineó una bancada evangélica —constituyentes provenientes de diferentes partidos confluyeron en un espacio a partir de la coincidencia de determinados valores morales— que cuestionó las prerrogativas católicas y direccionó un discurso que reivindicaría la obtención de idénticos beneficios. Si bien se advierten matices dentro del heterogéneo mundo evangélico, a partir de la Constituyente de 1988 se ha profundizado la estrategia de posicionarse en los ámbitos decisorios de los poderes estatales para defender tanto sus intereses institucionales como una agenda de valores vinculados a la vida, a la familia, a la sexualidad y a la educación que consideraban amenazados por las políticas públicas en ejecución. La decidida incursión de pastores en el plano electoral posibilitó la conformación de un Frente Parlamentario Evangélico, que dio continuidad a aquella experiencia de 1988. Con la distribución de sus diputados en las comisiones consideradas prioritarias se presentaron en el seno del Congreso Nacional como "resguardo de la moral cristiana". Su articulación se materializó en la oposición a la igualdad de género, al casamiento entre personas del mismo sexo, al derecho al aborto y a la eutanasia. Pero la fuerza evangélica en el parlamento brasileño no sólo ha tenido un carácter defensivo, pues, aunque, por un lado, ha logrado suspender la distribución de material educativo sobre la diversidad sexual; por otro, es receptiva de anteproyectos de ley como el del movimiento "Escola sem partido", que prescribe como delito la enseñanza docente basada en lo que consideran "ideología de género".

La institución católica también desplegó una estrategia para consolidar su vínculo preponderante con el Estado y reforzar su presencia en la sociedad brasileña. El acuerdo firmado entre la Santa Sede y la República Federativa de Brasil en 2008 concedió subvenciones a la entidad católica e introdujo la enseñanza de la religión en el sistema educativo público. Seguidamente, los parlamentarios evangélicos promovieron con éxito la Ley General de las Religiones, que extendió a los demás cultos los beneficios que el catolicismo había obtenido con el acuerdo que Brasil había suscrito con el Vaticano.

El ejemplo brasileño ilustra con claridad cómo la prescripción constitucional de autonomía entre el Estado y las religiones puede resultar una formalidad si los principios que subyacen a aquella separación no permean la idiosincrasia que define la cultura política hegemónica. La historia brasileña refleja una marcada presencia católica en la esfera pública, complejizada en las últimas décadas con el fuerte activismo evangélico en dicho terreno. La

agenda que despliegan estos actores en el espacio parlamentario, refractaria al reconocimiento de la diversidad sexual, a la despenalización del aborto y a las perspectivas de género como construcciones sociales, tensionan sobre las capacidades estatales para garantizar derechos ciudadanos y ponen en discusión el tipo de laicidad emergente del contexto brasileño contemporáneo.

Bajo la dictadura militar de Augusto Pinochet en Chile (1974-1990) y ante el creciente posicionamiento público de oposición de la Iglesia católica, el gobierno de facto impulsó por primera vez en 1975 el Te Deum evangélico, en la tentativa de buscar nuevas fuentes de legitimidad religiosa. Ya en tiempos de democracia, presidentes de diferentes extracciones ideológicas han participado en la ceremonia de acción de gracias, tanto en la Catedral metropolitana de Santiago, como en la Catedral evangélica de la Iglesia metodista pentecostal. Este reconocimiento dual se advierte en otras iniciativas del poder civil. En 1999 se aprobó la ley de Iglesias y organizaciones religiosas que otorga personalidad jurídica de derecho público no sólo a la Iglesia católica, sino también al conjunto de entidades religiosas. De ese modo, prevalece en Chile una valoración política hacia la diversidad religiosa —las variadas denominaciones protestantes representan 17% de la población—, direccionada más en el sentido de una pluriconfesionalización del Estado que de una laicización del mismo.

En Uruguay, la impronta de un modelo de laicidad como referencia identitaria exclusiva de una sociedad homogénea trajo aparejado una sacralización de la propia laicidad. Pero su eficacia fue cediendo terreno al compás de una mayor pluralización de la sociedad. Y la religión, que había quedado confinada a la esfera privada, ha logrado recuperar cierta visibilidad en el espacio público. Con motivo de la visita de Juan Pablo II en 1987 se instaló una cruz de 30 metros para identificar el lugar de la misa papal. Pese a los cuestionamientos por considerarla una lesión a los principios de la laicidad, el símbolo religioso permaneció allí como recordatorio del acto del sumo pontífice. El emplazamiento de éste y de otros iconos religiosos en espacios públicos ha abierto un debate en torno a la pertinencia del radicalizado formato de laicidad uruguayo en contextos societarios de diversidades crecientes.

Luego de la larga dictadura de Alfredo Stroessner en Paraguay (1954-1989), la apertura democrática generó un replanteo del carácter oficial del catolicismo en el país. La nueva Constitución de 1992 modificó su estatus jurídico, al dejar de reconocer a esa confesión como religión de Estado. No obstante, se explicita una valoración al histórico papel desempeñado por la Iglesia católica en la formación histórica y cultural de la nación. De ese modo, el catolicismo conservó *de hecho* un carácter oficioso, sus preceptos doctrinarios continuaron regulando la normatividad jurídica y las políticas públicas —garantía a la protección de la vida desde la concepción, definición de la familia en términos heteronormativos, financiamiento estatal a la educación religiosa— y uno de sus obispos —Fernando Lugo— fue electo como presi-

dente de la República en 2008. Si bien proyectos sobre educación sexual y contra toda forma de discriminación cobraron fuerza en la agenda pública, la omnipresencia de grupos religiosos en la esfera pública obturó cualquier posibilidad de que esas iniciativas tuvieran éxito parlamentario.

Si la laicidad supone una autonomía de lo político ante lo religioso y un desplazamiento de éste último como fuente de legitimación del primero, podría pensarse que Argentina ha atravesado por un consistente proceso de laicización estatal, luego de haber aprobado en la última década una serie de normativas que han ampliado derechos civiles en clara disonancia con los postulados de las instituciones religiosas hegemónicas.[2] Pero un análisis más agudo permitiría comprender que las nuevas legislaciones vinculadas a la sexualidad y la reproducción han respondido más a un contexto de profundización democrática, de defensa de los derechos humanos, de incorporación de minorías a umbrales de ciudadanía.

Las instancias de ampliación de derechos ciudadanos no han derivado en la construcción de una autonomía del poder civil ante el poder religioso como signo del vínculo institucional en el largo plazo. El hiato existente entre la aprobación de las leyes mencionadas y el grado de aplicación de las mismas advierte, por un lado, la perdurabilidad de la influencia de los poderes religiosos sobre los ámbitos de ejecución estatal y, por otro, la permeabilidad de las convicciones religiosas de los decisores políticos en el propio ejercicio de la función pública. Este desfase o dislocación entre normas vigentes y el retraso de su reglamentación o implementación nos remite indudablemente a cierto desapego normativo, pero también a una cultura política dominante que naturaliza el papel gravitante de la religión —de sus instituciones, de sus valores y de sus lenguajes— en la definición de lo público. En ese sentido, podríamos dar cuenta de un tipo de *laicidad subsidiaria* para el caso argentino. La laicidad subsidiaria corresponde a un tipo de Estado que presenta una fuerte matriz católica en su génesis e historia. Sin embargo, los procesos de democratización y secularización han forjado novedosos reconocimientos a los formatos plurales de las sociedades contemporáneas. En paralelo al mayor reconocimiento de derechos ciudadanos diversos, el Estado sigue interpelando a las instituciones religiosas en la proyección de sus políticas públicas y la dirigencia de prácticamente todo el espectro político continúa apelando a un ideario de valores confesionales para fundamentar sus decisiones y sus discursos. La cosmología que contorna a la subsidiariedad legitima el soporte estatal a las entidades intermedias de la sociedad civil. Soporte que se ve operacionalizado en la transferencia

[2] En 2002 se aprobó una ley sobre salud reproductiva; en 2006, sobre educación sexual; en 2010 se modificó un articulado del Código Civil que autorizó el matrimonio entre personas del mismo sexo y la adopción de hijos por parejas homoparentales; mientras que en 2012 se sancionó una normativa sobre identidad de género y muerte digna.

de recursos económicos, en la participación de estas organizaciones en la ejecución de políticas públicas y en instancias institucionales de consulta (comités nacionales de bioética, consejos sociales consultivos, etc.) e incluso en la cogestión de determinados espacios estatales. Tanto las escuelas confesionales como los comedores de Caritas, las organizaciones católicas que construyen viviendas y las pastorales de la salud de cada diócesis que distribuyen "kits" sanitarios, reciben financiamiento estatal y son parte del engranaje del Estado para "bajar" la política pública a la ciudadanía.

Con excepción de Uruguay e independientemente de las particularidades históricas de cada país, se advierte en esta parte de América del Sur el predominio de una cosmovisión que integra y complementa lo político con lo religioso, más que una cultura política diferenciadora de los campos de injerencia de ambas dimensiones.

Véanse también

"Laicidad en México", "Laicidad a la brasileña", "Laicidad en Ecuador, Bolivia y Perú", "Secularización".

Bibliografía

Becerra, R., "Religión y política. Transformaciones del campo religioso en Chile 1965-2004. La relación política y religión a través de la Iglesia católica", *Revista Persona y Sociedad,* vol. XXVIII, núm. 1 (Universidad Alberto Hurtado, 2014).

Campos Machado, M., "Religião, Cultura e Política", *Religião e Sociedade,* vol. 2, núm. 32 (2012).

Da Costa, N., "La laicidad uruguaya", *Archives de Sciences Sociales des Religions,* núm. 146 (2009).

Esquivel, J. C., *Detrás de los muros. La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999),* Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2004.

Giménez Beliveau, V., y D. Setton, "Paraguay", en *Cambridge Dictionary of Christianity,* Cambridge University Press / Vanderbilt University, 2010.

LAICIDAD EN MÉXICO

ROBERTO BLANCARTE

La laicidad de la república y el Estado en México tiene fundamentos históricos, sociales, políticos, culturales y jurídicos. Se ha construido desde la primera mitad del siglo XIX con los primeros intentos, no duraderos, para establecer tanto un predominio del Estado sobre las manifestaciones religiosas como una separación entre los asuntos públicos y los religiosos. Las pretensiones de los primeros gobiernos mexicanos de continuar con el patronato real, denegadas por la Santa Sede y las primeras reformas, en 1833 para suprimir las propiedades eclesiásticas llamadas "de manos muertas" así como las atribuciones del clero en materia civil, suprimidas por los gobiernos conservadores, no pudieron prosperar. Pero la Constitución de 1857, que dejó de referirse a la protección estatal de una religión y a la intolerancia oficial, abrió nuevamente el camino para que, en medio de la Guerra de los Tres Años, Benito Juárez promulgara las Leyes de Reforma. Mediante éstas se estableció la separación entre el Estado y la Iglesia, la desamortización (y luego la nacionalización) de los bienes eclesiásticos, la libertad de cultos, es decir de religión, la consolidación del registro civil de nacimientos, el matrimonio civil, la secularización de los cementerios, entre muchas otras medidas. En 1873, las llamadas "Leyes de Reforma" fueron incorporadas en la Constitución bajo la forma de cinco artículos que reiteraban la independencia entre el Estado y la Iglesia: el matrimonio como contrato civil, la incapacidad de las instituciones religiosas para adquirir bienes raíces o capitales impuestos sobre ellos, la sustitución del juramento religioso por el civil (bajo la simple promesa de decir verdad) y la prohibición de las órdenes monásticas. Estas leyes permanecieron vigentes, aunque en algunos casos fueron aplicadas laxamente (como en el caso de la prohibición a la existencia de algunos conventos, sobre todo femeninos). La Revolución mexicana, en buena medida como reacción al intervencionismo político de la jerarquía católica, que atribuyó a dicha laxitud, endureció las restricciones a la actividad social y política de las Iglesias. No les reconoció personalidad jurídica y, por tanto, tampoco capacidad de ser propietarias, les impidió impartir educación religiosa en las escuelas primarias (la cual se definió como laica y ajena a todo tipo de prejuicios y fanatismos) y en aquellas destinadas a obreros y campesinos, reiteró la prohibición de las órdenes monásticas bajo la perspectiva de que nadie puede renunciar a su libertad, y limitó seriamente cualquier pronunciamiento o actividad política del clero. Dichas medidas permanecieron hasta princi-

pios de la década de los noventa, aunque, de la misma manera que en el periodo anterior, en algunos casos no fueron aplicadas cabalmente como fue el caso de algunas escuelas confesionales toleradas de manera informal o de las propiedades eclesiásticas que conservaron en manos de prestanombres.

En 1992, el Congreso mexicano aprobó una serie de reformas en materia de religiones, la más importante fue la del artículo 130º de la Constitución, pues otorgó reconocimiento jurídico a las agrupaciones religiosas bajo la figura jurídica de "asociación religiosa", establecida en una nueva *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.* Esto permitió que las Iglesias y comunidades religiosas tuvieran la posibilidad de poseer propiedades y los medios adecuados para la difusión de sus doctrinas. También disminuyeron las prohibiciones a las manifestaciones políticas de los ministros de culto e incluso se les permitió el voto activo, aunque el pasivo siguió sin ser reconocido. Como corolario, el Estado mexicano restableció las relaciones diplomáticas con la Santa Sede, interrumpidas desde mediados del siglo XIX. Finalmente, en el 2012 el Congreso aprobó reformas al artículo 24º de la Constitución, que comprenden la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión; y al artículo 40º, con lo que estableció formalmente a México como una república laica. En suma, el país tiene una larga trayectoria en la construcción de una laicidad, que no ha sido siempre la misma, pero también tiene una evidente columna vertebral distintiva, basada en la separación estricta entre los asuntos del Estado y los de las Iglesias, en la distinción entre lo público y lo privado y en la protección por parte del Estado de las libertades individuales amenazadas con frecuencia por las doctrinas religiosas.

De esa manera, en la actualidad, en términos jurídicos, la laicidad de la República Mexicana debe entenderse en el marco de cuatro aspectos esenciales. El primero es el conjunto de conceptos establecidos en el propio artículo 40º de la Constitución que definen al Estado mexicano como una República representativa, democrática, laica y federal. El segundo corresponde a lo establecido por dicho artículo junto con lo estipulado por el artículo 3º y el artículo 130º, en particular el llamado "principio histórico de la separación del Estado y las Iglesias", mediante el cual se reconoce la trayectoria del Estado mexicano desde el establecimiento del régimen liberal en la época de la Reforma. El tercero abarca tanto lo afirmado por todos estos artículos como las nociones establecidas en el artículo 24º; libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión. El cuarto y último aspecto que debería atenderse es el del conjunto de las leyes secundarias y disposiciones reglamentarias que se han desarrollado desde hace décadas y que siguen fielmente el espíritu de separación entre política y religión entre Estado e Iglesias así como en los ámbitos de lo público y lo privado.

Es necesario aclarar, como ya lo hemos hecho en diversas ocasiones, que la reforma del artículo 40º de la Constitución no introdujo la laicidad del Estado, sino de la república. Dicha noción, que se refiere a la cosa pública o el

bien común, tiene diversas fuentes y acepciones. En términos generales, sin embargo, el régimen republicano moderno se basa en la construcción de una forma de gobierno que garantice libertades e igualdad de derechos, en contraposición explícita con la forma de gobierno monárquica (no parlamentaria se entiende) que se sostiene en los privilegios y la desigualdad. Aunque hoy nos parezca evidente, incluso en un régimen formalmente republicano, las nociones de igualdad no siempre permeaban el espíritu de las constituciones. Los primeros liberales mexicanos, preocupados por la ausencia de elementos integradores de la nación, concibieron al territorio mexicano como una república católica, por tanto, concedieron privilegios a esa religión y fueron intolerantes respecto al ejercicio de cualquier otra. Por supuesto, esta manera de concebir la república colisionaba directamente con los principios de libertad e igualdad, lo cual constituyó en los primeros años del México independiente una continua fuente de contradicciones y conflictos.

El régimen republicano, por lo menos en el caso de México, también se relaciona con una identidad territorial (la República Mexicana), es decir, el de una nación, como señala el artículo 40º, "compuesta de estados libres soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior, pero unidos en una federación…". La República Mexicana es, por tanto, un régimen de gobierno representativo y democrático, basado en los principios de libertad e igualdad y en una identidad y unidad territorial federada. El principio de laicidad se conecta también con otras disposiciones de la Carta Magna como son el artículo 3º, relativo a la educación, que establece que la educación impartida por el Estado será laica y, por tanto, "por completo ajena a cualquier doctrina religiosa" y el artículo 130º que reafirmó, desde 1992, el "principio histórico de la separación del Estado y la Iglesia". Lo anterior muestra que la noción de laicidad introducida en el artículo 40º de la Constitución no constituye un elemento aislado e imposible de concebir o interpretar. Se entiende en el contexto de los otros principios enunciados en el mismo artículo (representativa, democrática, federal), así como de los otros artículos relativos a la relación del Estado con las creencias religiosas o filosóficas individuales o colectivas.

De la misma manera que existe una relación estrecha entre los artículos 40º, 3º y 130º, también se puede percibir una relación directa entre la ahora formal laicidad de la república y la nuevamente garantizada libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, establecida en el artículo 24º. La libertad de conciencia se presenta así como un imperativo de libertad en el ámbito más íntimo de cada persona, para que cada quien fije su criterio de moralidad (el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto), más allá de las normas impuestas por una doctrina religiosa o filosófica específica. De esta noción se desprenden otras libertades modernas como la libertad de creencias (no sólo religiosas, sino también filosóficas), la de pensamiento, la religiosa, la de expresión, etc. En otras palabras, la libertad de conciencia constituye la libertad primordial que el Estado moderno garantiza y que genera una con-

cepción de individuo y de sociedad completamente distinta a la vivida en el mundo medieval. En el caso de México, dicha aseveración es particularmente evidente: sólo hasta que Benito Juárez promulgó la separación del Estado y las Iglesias y la libertad de culto, poniendo así la primera piedra del Estado laico, fue posible garantizar la libertad religiosa (la de creer en lo que cada quien desee, o la de no creer en algo, la de convertirse, la de hacer proselitismo). En suma, Estado laico y libertad de conciencia son inseparables. Por esto es importante resaltar la conexión estrecha entre lo estipulado en el artículo 40º y lo establecido en el 24º. Asimismo, cabe señalar que la noción de "libertad de convicciones éticas" también está ligada a la idea de república laica, en la medida que ésta protege tanto la libertad de creer y practicar una religión como la de no tener ninguna. Por si fuera poco, el artículo 24º también señala que "nadie podrá utilizar los actos públicos de expresión de esta libertad con fines políticos, de proselitismo o de propaganda política". De ese modo, se refuerza la idea, en la experiencia histórica, política y jurídica mexicana, de que la libertad religiosa no está por encima del principio de separación entre las esferas de la religión y la política, así como de las Iglesias y el Estado, las cuales se sustentan en la división entre los ámbitos de lo privado y lo público. Un ejemplo de ello es la prohibición reiterada a los actos de culto fuera de los templos, salvo casos extraordinarios, sujetos a la ley reglamentaria. Otro muy importante es la limitación a los funcionarios públicos para asistir, con carácter oficial, a las ceremonias religiosas de culto público, establecida en el artículo 25º de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.

De esa manera, la laicidad jurídico-política de la República Mexicana se debe entender a partir de lo establecido en el artículo 40º, en conexión con los artículos 3º y 130º, así como con las libertades establecidas en el artículo 24º y lo estipulado en la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.

La laicidad mexicana es también social, en la medida que, en contraste con otras latitudes latinoamericanas, las Iglesias no lograron constituir un entramado de instituciones sociales que les permitieran establecer una hegemonía política y cultural. El llamado "concordato moral" establecido entre los años treinta y ochenta del siglo XX en lugares como Brasil y Argentina, basado en un nacionalismo católico, que unió a populismos, militares y jerarquía católica, no se pudo reproducir en México por la trayectoria específica ya mencionada del régimen surgido de la Revolución. La Iglesia católica, en particular, debido a prohibiciones específicas, no pudo desarrollar su doctrina social ni organizar sindicatos u organizaciones de masas de signo confesional; y si bien la escuela católica fue tolerada, también fue estrechamente vigilada y obligada a seguir los programas laicos. Además, no pudo competir, en extensión y alcance, con la escuela básica (primaria y secundaria) laica y gratuita, ofrecida por el Estado. Todo esto condujo a una Iglesia todavía hegemónica en términos religiosos, pero con una incapacidad para desarrollar

un modelo social propio o capaz de competir con las instituciones públicas del Estado y con una presencia cultural por lo menos ambigua.

En efecto, culturalmente, la religión católica es hegemónica en México. Pero el catolicismo mexicano es muy laico e incluso anticlerical. En la cultura política predominante, tanto popular como de la élite, los principios de separación y de no intervención de los ministros de culto en asuntos políticos están profundamente arraigados. Todavía es mal visto que un funcionario público exprese abiertamente sus creencias religiosas y más que pretenda imponerlas a la población. También se percibe de manera negativa que los ministros de cualquier culto intervengan en cuestiones políticas o sociales, fuera de los temas estrictamente relacionados con el alivio de la pobreza o la protección de derechos humanos.

Pese a lo anterior, de la misma manera que en otras partes del mundo, la religión ha tendido a legitimar su presencia en la arena pública, y los populismos, por lo demás muy característicos de Latinoamérica, han permeado y hasta propiciado su "regreso" a los asuntos del Estado. La debilidad de las democracias, la dilución de las ideologías y la falta de legitimidad de los gobernantes han hecho más difícil la construcción de un Estado laico, garante de las libertades de todos. Esto se ha hecho evidente en las batallas alrededor de derechos sexuales y reproductivos en México y en la región, donde buena parte de las Iglesias cristianas evangélicas y la católica se han unido para limitar la educación sexual, la anticoncepción, el aborto, la eutanasia, los derechos de los homosexuales y otras reivindicaciones ligadas con el derecho de las personas a decidir sobre su propio cuerpo. A pesar de todas estas resistencias, aunque algunas de estas libertades han sido restringidas, como el derecho a abortar bajo ciertas condiciones, otras se han abierto paso, así sea someramente. Por ejemplo, el derecho de los homosexuales al matrimonio y a la adopción se ha establecido, poco a poco, mediante decisiones de la Suprema Corte de Justicia; y en cuanto al aborto, aun cuando una ofensiva estableció en muchos estados de la República "el derecho a la vida desde la concepción hasta la muerte natural", los códigos penales todavía establecen distintas causales válidas para la interrupción legal del embarazo. Además, otras iniciativas, como las relativas a maternidad subrogada, también están en puerta y algunas, como las de eutanasia activa, se asoman en el futuro cercano.

En suma, a pesar del reencuentro entre populismo político y religión, la laicidad en México, gracias a su larga trayectoria histórica e institucionalización jurídico-política, resiste y se afianza en el país.

Véanse también

"Laicidad en el Cono Sur", "Laicidad en Ecuador, Bolivia y Perú", "Laicidad a la brasileña", "Diversidad religiosa".

Bibliografía

Baubérot, J., y M. Milot, *Laïcités sans frontières,* Le Seuil, París, 2011.

Blancarte, R. (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático,* El Colegio de México / Secretaría de Gobernación, México, 2000.

____, *Para entender el Estado laico,* Nostra Ediciones, México, 2008.

____, "América Latina. Entre pluri-confesionalidad y laicidad", *Civitas,* vol. 11, núm. 2 (Porto Alegre, mayo-agosto de 2011), pp. 182-206.

Vázquez, R. (coord.), *Laicidad: una asignatura pendiente,* Ediciones Coyoacán, México, 2007.

M

MADRE CELESTIAL

Luis A. Varquez Pasos

La madre celestial es una deidad que caracteriza a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (IJSUD), pues no existe en las demás Iglesias que basan su doctrina en Jesucristo. Aun en la Iglesia católica, que en las letanías del rosario ha llamado a la virgen María como madre del Creador y reina asunta a los cielos y que el papa Pío XII haya declarado, el 1º de noviembre de 1950, que María ascendió a los cielos en cuerpo y alma, no tiene el mismo significado que la IJSUD le da a ese personaje sagrado.

Al igual que como sucede con los vestigios arqueológicos de Mesoamérica, Grecia o Roma, que nos maravillan, actualmente sólo vemos en la Madre celestial los restos de una compleja religión que se remonta al culto paleolítico de la Gran Diosa o Diosa Madre. La relevancia de este culto fue tal que se extendió por la Vieja Europa, es decir, el área que "se extiende desde el Egeo hasta el Adriático, incluyendo las islas, por el norte llega hasta Checoslovaquia, sur de Polonia y oeste de Ucrania".[1]

En la actualidad, la importancia de la Madre celestial es doble. Por un lado, es parte de la teología de una de las Iglesias con mayor dinamismo y poder económico en América Latina; por el otro, es fuente de inspiración del movimiento feminista que surgió en esa Iglesia durante 1980 y se ha extendido por todo el continente americano; incluso en los países latinoamericanos. En este sentido, la figura de la Madre celestial impacta en un amplio sector de la población de estos países que se reconoce como perteneciente a esa Iglesia. Sin embargo, como se verá, esta deidad ocupa un lugar subordinado en la doctrina de la IJSUD y está envuelta en múltiples contradicciones y discusiones por parte de los líderes de esta Iglesia.

¿Quién es la Madre celestial?

De acuerdo con la teología de la IJSUD, la Madre celestial es la esposa del Padre celestial y juntos forman una sola carne. Por haber creado juntos todos

[1] M. Gimbutas, *Diosas y dioses de la Vieja Europa (7000-3500 a.C.)*, Siruela, Madrid, 2014, p. 33.

los espíritus, son el padre y la madre de todos ellos. En conjunto, todos constituyen la familia celestial. Dada esta relación consustancial con el Padre celestial, la Madre celestial es madre de todos los espíritus y creadora, junto con el Padre, de toda la Tierra y el universo. La relevancia de la Madre celestial va más allá de ser la esposa del Padre celestial, es quien le da a éste la esencia de ser padre, pues sin ella no podría serlo. Al menos, esto es lo que se deduce de lo dicho por el teólogo mormón Bruce R. McConkie. Según él, "un varón de santidad exaltado y glorificado[2] no podría ser padre a menos que una mujer de igual gloria, perfección y santidad lo acompañara como madre".[3]

Como madre y esposa, la Madre celestial tiene un papel relevante en la imagen de la familia que la IJSUD transmite a sus miembros; sobre todo por la gran importancia que esta Iglesia le concede a la familia. En estos términos, la función de la Madre celestial está ligada a la de las mujeres que son madres, aunque, a diferencia de ella, sus hijos son corporales. El carácter sagrado de la Madre celestial ha sido conferido a las mujeres en tanto cumplir la función de ser madres y colaborar con el plan de Dios de traer espíritus a la Tierra. Esto se comprende mejor en la *Guía para el estudio de las escrituras,* pues ahí se señala que la palabra madre es el "título sagrado de la mujer que da a luz o adopta hijos. Las madres ayudan a llevar a cabo el plan de Dios al proporcionar cuerpos mortales para los hijos espirituales de Dios".[4]

Sin embargo, a pesar de la función y el carácter sagrado de la Madre celestial, no es oficialmente aceptada como objeto de culto por la jerarquía de la IJSUD. A diferencia de Dios y Jesucristo, los mormones no se dirigen a ella en sus oraciones, no la mencionan en sus testimonios y menos le piden que los bendiga o ilumine, como sí se lo piden al Padre celestial. Esta resistencia a rendirle culto a la Madre celestial se origina conjuntamente con la conformación de su doctrina. Uno de los primeros opositores fue el apóstol Orson Pratt (1818-1881). De acuerdo con Linda Wilcox,[5] éste enseñaba que no se debe adorar a "la madre de nuestros espíritus" porque "el Padre de nuestro espíritu es la cabeza de su familia, y sus esposas e hijos están obligados a rendir la obediencia más perfecta a su gran líder".

La resistencia al culto de la Madre celestial permanece hasta nuestros días. Kevin L. Barney[6] refiere el caso del presidente Gordon B. Hinckley (1910-2008), quien, siendo primer consejero de la Primera Presidencia de la

[2] Moisés 6: 57.

[3] B. R. McConkie, *Doctrina mormona, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días*, Salt Lake City, s. f.

[4] *Guía para el estudio de las escrituras,* 1993.

[5] L. Wilcox, "The Mormon Concept of a Mother in Heaven", *Sunstone*, vol. 5, núm. 5 (1980), pp. 83-84

[6] K. L. Barney, "How to Worship Our Mother in Heaven (Without Getting Excommunicated)", *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, vol. 41, núm. 4 (2008), pp. 125-133.

IJSUD, recomendó a los miembros de esta Iglesia que no le rezaran a la Madre celestial, por lo que representa la posición de la misma al respecto. Aunque reconoce que mucha gente podría sentirse reconfortada si elude el consejo del presidente Hinckley, pues éste no distingue entre rezar en público o en privado.

La doctrina de la Madre celestial se inscribe en el proceso de formación de los fundamentos de la teología de la IJSUD. Sus antecedentes más inmediatos en los Estados Unidos datan de la segunda mitad del siglo XVIII y se encuentran en la concepción de los Shakers[7] acerca de un dios hombre-mujer. Linda Wilcox[8] igualmente refiere que hacia finales del siglo XIX, Elizabeth Cady Stanfon (1815-1902) comparte la idea de un dios con atributos masculinos y femeninos, pues en su *Woman's Bible,* elaborada por un grupo de 24 mujeres y publicada en 1895, señala que en Dios, a partir de su interpretación del Génesis, están representados esos atributos, por lo que era más racional concebir la Trinidad como padre, madre e hijo.

Igual que otros aspectos de la teología de la IJSUD, la doctrina de la Madre celestial se atribuye a su fundador Joseph Smith y a Brigham Young quien le siguió en la conducción de esa Iglesia. Según Barney,[9] la revelación de esa doctrina al profeta Joseph Smith es la razón principal por la que los mormones creen en la Madre celestial. Este mismo estudioso del mormonismo, en su texto *Tenemos una Madre celestial,* nos dice que la "idea de una Madre celestial fue discutida ampliamente en los inicios de los años de 1840 en Nauvoo, basados en las enseñanzas del profeta Joseph Smith". Heber Chase Kimball (1801-1968), uno de los primeros doce apóstoles de la IJSUD, justifica que Joseph Smith creyera en la Madre celestial al sostener que él no adoraría a un Dios que no tuviera un padre y no tuviera una madre, para Kimball, una y otra cosa serían absurdas.[10]

Igualmente se atribuye a Joseph Smith la difusión de esa doctrina al habérsela enseñado a Eliza R. Snow, una de sus esposas plurales, quien en 1845 escribió un himno en el que menciona a la Madre celestial. Originalmente este himno era un poema al que su autora tituló "Mi Padre en el cielo" y luego, ya como himno, denominó "Oh mi padre". Sin embargo, Barney, en su ensayo citado, menciona que un año antes, 1844, William W. Phelps compuso el himno "Venid a mí" con motivo de la dedicación del Salón de los Setentas en Nauvoo, Illinois, en el que en una estrofa alude a la Madre celestial.

Además de los profetas Joseph Smith y Brigham Young, otros líderes mormones reflexionaron sobre la Madre celestial en la segunda mitad del si-

[7] Los Shakers o Sociedad Unida de Creyentes en la Segunda Aparición de Cristo fue fundada en la segunda mitad del siglo XVIII con base en las ideas religiosas de Ann Lee. Sus fieles sostienen la idea de un dios hombre-mujer, privilegian el celibato y rechazan el matrimonio.

[8] L. Wilcox, *op. cit.*

[9] K. L. Barney, *op. cit.*

[10] L. Wilcox, *op. cit.*

glo XIX. Dos de ellos son los apóstoles Erastus Snow (1818-1888) y James E. Talmage (1862-1933). Según Linda Wilcox,[11] la idea del dios Padre/Madre está presente en el pensamiento de Snow cuando afirma que "nunca hubo un Dios y nunca habrá en todas las eternidades, a menos que esté hecho de dos componentes, un hombre y una mujer, el masculino y el femenino". Asimismo, enfatiza que, para Snow, Dios no era un personaje masculino con un ser Madre celestial como segundo personaje, sino que ambos, y juntos, constituyen a Dios. En cuanto a Talmage, esa autora señala que hacia finales del siglo XIX este apóstol declaró que la IJSUD se había atrevido a ir muy lejos al decir "que el hombre tiene una Madre eterna en el cielo como también un Padre eterno".

Al iniciar el siglo XX, las posturas sobre la Madre celestial seguían encontradas. Wilcox[12] refiere un artículo publicado en *Deseret News* en 1905 en el que pronosticaba con optimismo que la doctrina de la Madre celestial, pese a toda la polémica que le rodeaba, estaba lista para que el mundo la aceptara, pues, por su veracidad incidiría en la emancipación de la mujer. "Para muchos", dice Wilcox, "el concepto de una Madre en el cielo era una expresión apropiada de un movimiento más amplio, cuyo objetivo era mejorar la condición de la mujer y la expansión de sus derechos y oportunidades". No obstante, las críticas continuaban por considerar esta doctrina como no cristiana.

En 1909, la Primera Presidencia de la IJSUD, encabezada por Joseph F. Smith (1838-1918), emitió una declaración a fin de esclarecer la posición de la Iglesia sobre el origen del hombre. Bruce R. McConkie, teólogo mormón, propone que con esta declaración la doctrina de la Madre celestial fue reconocida por la Iglesia. En su opinión "esta doctrina de que hay una Madre en los cielos fue afirmada con claridad por la Primera Presidencia de la Iglesia" (Joseph F. Smith, John R. Winder, y Anthon H. Lund) cuando al hablar de la preexistencia y el origen del hombre dijeron: "el hombre como espíritu fue engendrado y nació de padres celestiales y criados hasta la madurez en las mansiones eternas del Padre".[13]

Para seguir pensando

Actualmente, la doctrina de la Madre celestial expresa las contradicciones en las que las autoridades de la IJSUD se debaten en torno a esta deidad. Por una parte, le conceden una relativa existencia, pero, por la otra, inhiben su culto al mantenerlo en una posición secundaria y recomendar no dirigirse a ella en oración. Esto, a su vez, expresa la contradicción que existe en esa Iglesia

[11] *Idem*.
[12] *Idem*.
[13] B. R. McConkie, *op. cit.,* p. 442.

sobre las mujeres, pues aunque se predica su igualdad respecto a los hombres y se resalta la importancia de su papel en la familia, no pueden recibir alguno de los grados del sacerdocio ni ser parte de las autoridades de la Iglesia. Aun en los casos en que sean llamadas para dirigir alguna de las organizaciones auxiliares, siempre estarán subordinadas a su respectivo obispo. De cualquier manera, ese personaje sagrado, por un lado, sigue teniendo una posición por debajo de los otros seres del panteón mormón y, por otro, reproduce y justifica, simbólicamente, el papel que se le asigna a las mujeres en la Iglesia y la sociedad.

A pesar de lo anterior, en los Estados Unidos "un creciente contingente de feministas mormonas ha estado proponiendo interpretaciones de las escrituras que enfatizan el papel de la 'Madre en los cielos', con el fin de impulsar un papel más importante de las mujeres en la jerarquía de la Iglesia".[14] Como resultado, desde finales del siglo pasado se ha gestado en la IJSUD un movimiento feminista en el que destaca la reivindicación de la Madre celestial. Inspiradas en esta deidad, sus integrantes, mujeres en su mayoría universitarias, rechazan el papel de subordinación al que las autoridades de la IJSUD les han confinado y reclaman para sí los puestos de liderazgo de la Iglesia, incluyendo el sacerdocio.[15]

Hasta ahora ese movimiento es más fuerte en los Estados Unidos, aunque poco a poco ha ingresado en México, Argentina, Brasil y Chile. En estos países, hay capillas en las que se escuchan voces disidentes. Unas veces son calladas por los líderes, pero otras no. Su eco repercute en otras mujeres, sobre todo en quienes son madres solteras y tienen el peso de satisfacer las necesidades de sus hogares. Problema que también ha crecido en esos países en las últimas décadas.

Por otra parte, al llegar la IJSUD a nuestro subcontinente, los papeles que esta Iglesia asigna a las mujeres, correspondían al perfil de aquellas que se convertían a su fe. Es decir, eran madres y amas de casa con baja o nula escolaridad y dependientes de sus maridos. En la actualidad, ese perfil ha cambiado; muchas son solteras, trabajan y son universitarias, por lo que las que no se incluyen en él, resignifican su simbología para adecuarlas a su condición social.

La posición de la Madre celestial y toda su doctrina, dejará la subordinación en que se encuentra cuando la igualdad de la mujer en la sociedad latinoamericana sea plena y la IJSUD reconstruya su teología en torno al dios hombre / mujer y confiera el sacerdocio a las mujeres. Algo que los líderes de esta Iglesia todavía no están dispuestos a aceptar. A no ser que un día su pre-

[14] M. Nussbaum, *El cultivo de la humanidad: Una defensa de la reforma en la educación liberal*, Paidós, Barcelona, p. 311.

[15] Martha Nussbaum (*op. cit.*) menciona que un grupo de feministas mormonas han aportado pruebas históricas, aunque discutidas, de que tanto Joseph Smith como Brigham Young permitieron el sacerdocio a las mujeres.

sidente declaré que Dios le reveló la existencia de la Madre celestial, en total igualdad que el Padre celestial, y que por tanto las mujeres pueden recibir las órdenes del sacerdocio y asumir el liderazgo local y mundial de la Iglesia.

Véanse también

"Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días", "Marianismo", "Guadalupanismo", "Protestantismo".

Bibliografía

Barney, K. L., "How to Worship Our Mother in Heaven (Without Getting Excommunicated)", *Dialogue: A Journal of Mormon Thought,* vol. 41, núm. 4 (2008), pp. 125-133.

Gimbutas, M., *Diosas y dioses de la Vieja Europa (7000-3500 a.C.),* Siruela, Madrid, 2014.

McConkie, B. R., *Doctrina mormona,* Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Salt Lake City, s. f.

Neumann, E., *La Gran Madre. Una fenomenología de las creaciones femeninas del inconsciente,* Trotta, Madrid, 2009.

Wilcox, L., "The Mormon Concept of a Mother in Heaven", *Sunstone,* vol. 5, núm. 5 (1980), pp. 78-87.

MARIANISMO

Fabian Sanabria

El *eterno femenino* en el arte barroco colonial

El arte barroco desarrollado en América constituye un campo preferencial para comprender la colonización del imaginario amerindio, particularmente mediante el papel conquistador atribuido a la virgen María, desde el siglo XVI. El barroco es el estilo de la Contra-Reforma, es decir, de la lucha contra el protestantismo por medio de la defensa político-artística de los dogmas de la Iglesia. Así, en los portales de las catedrales del Nuevo Continente, la escultura plateresca desarrolló sus refinamientos contra la severidad masiva de los muros desnudos; en el imaginario popular las figuras polícromas de la virgen, de Cristo y de los santos (en los que el sufrimiento físico y el dolor del alma se traducen en un realismo alucinante) conformaron un repertorio de arte aparentemente cerrado al idealismo y a la serenidad del Renacimiento.[1] Además, es importante subrayar la función que cumplió España en el Concilio de Trento y en la transmisión ideológica del cristianismo en América, de suerte que la evangelización impartida se transformó en una "catequesis visual" que lograría convertir a los nativos, y más tarde a la población mestiza rápidamente multiplicada en el Nuevo Reino de Granada.

Las órdenes religiosas aportarían sus propias tradiciones arquitectónicas: las construcciones del siglo XVI y de los dos primeros tercios del XVII representaron la última expresión del arte medieval en el mundo, para luego imitar el arte del Renacimiento. Por su parte, el estilo barroco se extendió cuando en los nuevos virreinatos las relaciones sociales se estabilizaron en sociedades esencialmente aristocráticas, dominadas por los criollos (españoles nacidos en América), conscientes de sus diferencias sociales con el mundo de la metrópoli, pues se encontraban separados por débiles capas intermediarias de una plebe urbana o rural, de indios y mestizos ahora católicos, pero inclinados a amar clandestinamente sus antiguos ritos, contrarios a la religión dominante. La ostentación multiplicó entonces sus asociaciones, patrocinando construcciones de iglesias y capillas consagradas a una advocación de la virgen, reproduciendo las grandes construcciones españolas de la época, sobre todo cuando las órdenes religiosas perdieron su influencia y la jerarquía secular se estableció en diócesis y parroquias.

[1] V.-L. Tapié, "Le Baroque", *Encyclopedia Universalis*, París, 1980, p. 831.

El barroco se desarrolló, pues, durante más de un siglo (entre 1650 y 1770), desplegando un movimiento que podría llamarse "ascensional", a partir de sus obras plenas de exuberancia (como las catedrales de México y Puebla, y la Iglesia de la Compañía de Jesús en Arequipa), en donde la tradición decorativa indígena también participaba, y los procedimientos y temas que el pueblo empleaba se reencontraron en las decoraciones de las iglesias: diseños geométricos, oposición de colores, estilización del mundo animal y vegetal, y empleo de la cerámica. Es en ese "campo" donde hay que ver para creer el auge de las "vírgenes conquistadoras" de la época colonial, especialmente como "primacía de lo audaz, lo sorprendente, contrastado e incoherente, producto de sensibilidades en transición, debido quizás a una cierta remisión de valores tradicionales que hacen surgir tendencias profundas, dolorosas a veces, inquietantes siempre".[2] Y al recordar la importancia conferida a las imágenes por la Contra-Reforma, en tanto aspecto sustancial para contrarrestar al protestantismo, hay que subrayar la importancia de la iconografía mariana: en todo el mundo católico, en especial en América, los altares fueron renovados consagrándose a una suerte de "parentela mariana" que abarcó desde la virgen de Guadalupe, pasando por la virgen de Quito, hasta llegar a Nuestra Señora de Chiquinquirá y Nuestra Señora del Topo en la Nueva Granada.

Pero de todas las *vírgenes conquistadoras,* es la virgen Aparecida o del Apocalipsis quien mejor encarna el síntoma y tal vez la metáfora del arte colonial: el estilo del movimiento y del pliegue *ad infinitum,* y el sentido de lo efímero, del instante eterno evocador de la devoción que pasa por el gozo sensual sublimado y teatralizado. Es ese imaginario el que construye un dispositivo en donde *ser es ver* hasta perderse en las tinieblas de "tener un ojo para ver lo que se ve".[3] Y esa matriz artística aparece en cientos de variaciones iconográficas de la América colonial, recreando entre los pliegues del cuerpo de la Inmaculada (que culminan aplastando a la serpiente) y el vuelo de su alma hacia el cielo, una suerte de "caída hacia arriba" que evita todo exceso o convulsión pasional, señalando así un pasaje para que el "eterno femenino" reaparezca una y otra vez, tras las huellas del arte barroco colonial.

Las imágenes contemporáneas de la virgen: ¿una extraña parentela?

En una tesis que desarrollamos durante la década de 1990 en algunos países latinoamericanos (Colombia, Ecuador, Argentina, Venezuela y México), a fin de reconstruir desde una perspectiva antropológica las dinámicas sociales

[2] *Idem*.
[3] C. Buci-Glucksmann, *La Folie de voir*, Galilée, París, 1986.

que para múltiples actores constituía el fenómeno de las "Apariciones contemporáneas de la virgen en América Latina";[4] corroboramos —varios siglos después de la "evangelización del Nuevo Mundo"— cierta apropiación de esa imagen alada y apocalíptica del barroco, por parte de mujeres que utilizaban el discurso más tradicional sobre el "papel que la mujer debía desarrollar en el mundo", cumpliendo una función carismática y administrativa, compatible con los papeles que un orden social les asignaba. Así, nos encontramos con amas de casa responsables de la educación de sus hijos, que administraban al mismo tiempo las "apariciones marianas" de diversas maneras: adecuando nuevos "santuarios de culto", organizando peregrinaciones y "jornadas de vigilia y plegarias", enseñando la Biblia, recolectando testimonios y "relatos de conversión", viajando a través de distintos países para promover los "mensajes de la virgen" y, en tanto gerentes del presupuesto familiar, como "madres cabeza de familia".

Paradójicamente, esas mujeres que encarnaban cierto "imaginario mariano", lleno de silencios, sonrisas y a veces de lágrimas, de rostros que aparentemente representaban más bien un conformismo tradicional propio de la organización según la lógica de la Sagrada Familia, nos obligaron a preguntarnos si acaso con esos gestos de "comportamiento ingenuo" no trataban de recomponer el orden de numerosas "familias de hecho", característico de los contextos considerados, en donde la ausencia de la figura paterna y un fuerte desempeño materno sostenían la "estabilidad familiar". De suerte que diversas imágenes de la memoria religiosa se movilizaron: las madres e "hijas de María" fueron las primeras en fotografiar y difundir "imágenes de la virgen"; esas imágenes circularon por todas partes, se insertaron en los álbumes familiares y sirvieron como anexo documental a los testimonios de quienes se "adhirieron a la causa". Y no se trataba solamente de un recuerdo, sino de un proceso de inducción que pretendía ligar la eficacia relativa de una "estabilidad perdida": en realidad, se evocaba una "nostalgia del pasado", y la cámara tomaba progresivamente posesión de quien la usaba en el sentido de que su producto era tal vez la expresión de un "deseo perdido", de querer encontrar lo que ya no estaba, pero podía ser "resucitado".

Entonces el "prodigio" ocurría. En los testimonios escritos cada quién contaba su vida, describía las razones de su participación, narraba y multiplicaba los "signos milagrosos del acontecimiento". Las tentativas de organizar la emoción en grupos comunitarios abundaban: el "hambre de sentido" era traducido por los organizadores en "multiplicaciones de normas". Viajeros y peregrinos se daban cuenta de que asistir una sola vez no bastaba; era necesario volver cada semana con paciencia, conocer otros lugares de apariciones marianas en el mundo, viajar permanentemente. Para todos

[4] F. Sanabria, *La virgen se sigue apareciendo. Un estudio antropológico*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2004.

los actores comprometidos el “turismo religioso” era decisivo, tal vez para corroborar una cierta “parentela global de la virgen”, que representaba una manera de afirmar la “identidad territorial”, y sobre todo un esfuerzo por reconstruir una memoria “reportándose a una tradición”.[5] Pero, ¿hasta qué punto la “reinvención de una línea creyente” podía mantenerse como eficazmente creíble? ¿Acaso no estábamos ante una “tentativa agonística” de la “memoria religiosa”?

Peregrinaciones marianas y “turismo religioso”

Siguiendo la perspectiva de una sociología de los hechos religiosos, en la cual se subrayaba la distinción de dos tipos de actores opuestos, bajo las figuras del “practicante” y del “peregrino”, en el sentido de que el primero representaba estabilidad, normatividad y comunitarismo, mientras que el segundo implicaba una mayor autonomía, movilidad social y un cierto “individualismo”,[6] encontramos la figura del *paseante* mucho antes que la del peregrino, porque resultaba evidente que en sus “estrategias organizadoras del sentido” los administradores de las “apariciones contemporáneas de la virgen en América Latina” (ACVA) tenían interés en multiplicar sus “ofertas peregrinas”, a fin de trazar los caminos necesarios para renovar la “ficción de una estabilidad”, cuyas búsquedas correspondían más bien a un “camino no trazado”.

En la época, nos sentíamos bastante incapaces de sacar todas las consecuencias que se desprendían de la individualización del creer, y esa incapacidad se revelaba igualmente sensible en la aproximación que las ciencias sociales hacían de los hechos religiosos. En una situación contemporánea, marcada por la relativización y la aceleración en la individualización de la relación al sentido, reconducir el creer a lo religioso, y frecuentemente éste a la institución eclesiástica, parecía en realidad perpetuar la ficción, según la cual lo religioso tendría una proximidad evidente con el creer; o, si se prefiere, el mito de una centralidad y, en consecuencia, de una “autonomía”. Como si lo religioso tuviera una existencia independiente de lo social, como si sus resurgimientos pudieran producir sentido en ellos mismos. El hecho de prestar una centralidad a la religión implicaba acampar sobre una postura religiosa típica, que consistía en tratar de conferirle credibilidad a la idea única de la existencia de un centro.

Era necesario entonces, “pagar el precio” que implicaba participar en el “turismo religioso” de las ACVA. Para esto, fue indispensable disponernos a viajar, a caminar, a desplazarnos para seguir a personas que se esforzaban en

[5] D. Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, Cerf, París, 1993, p. 205.

[6] D. Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, París, 1999, p. 109.

buscar una "nueva fuente de sentido". Varias fórmulas de reclutamiento de viajeros "por las rutas de la fe" eran posibles. Diversos grupos electivos se organizaban, según la edad y el sexo de los paseantes, el nivel de instrucción o las motivaciones. De igual manera, la disposición a caminar transformaba la curiosidad del viaje en "expectativa de una nueva experiencia"; los paseantes escuchaban "tantas maravillas" que comenzaban a sentirse inquietos, a imitar a los más experimentados, a comportarse adecuadamente para también "participar del prodigio". Así el silencio se instauraba y la entrada, en un "estado de oración", comenzaba a enardecer la emoción de los participantes: en ese momento los cánticos y oraciones repetitivas eran esenciales —y quienes no aceptaban esas obligaciones se autoexcluían de las "gracias" anunciadas—. Al final de los desplazamientos, una exigencia se presentaba: "para alcanzar los frutos deseados, era necesario convertirse", o sea, *adherir*. Progresivamente esa exigencia era aceptada por todos y, al final del viaje, las firmas con el testimonio de cada quien confirmaban una transformación: la del "paseante en adherente", reivindicando el derecho a escribir esa experiencia.

Marianismo latinoamericano y búsquedas identitarias

Lejos de querer una mistificación poética del "eterno femenino" celebrado en el "amor cortés", consideramos interesante la posibilidad de subrayar, a partir de nuestro estudio, ciertas convergencias entre marianismo y feminismo: de un lado, la transformación que, mistificada tras la retórica tradicional de los papeles que "debe ejercer la mujer", conquistaba espacios sociales y políticos más allá de los "dominios del hogar"; de otro lado, la explicitación práctica del derecho a trabajar como mujeres en diversos registros de la vida social, especialmente como líderes comunitarias, gracias a una cierta "complicidad" de los campos religioso y político, sin dejar de lado el "peso de la estabilidad familiar". Esas posibilidades, nos sugerían la idea de una cierta apropiación creativa del imaginario de la virgen por parte de los actores sociales, capaces de modernizar los valores más tradicionales. En todos los contextos considerados, encontramos una tentativa calificada por algunos representantes de la Iglesia como "sobrevaloración teológica de la virgen", que podía resultar para muchos una "herejía contemporánea": la idea de considerar a la virgen María como la "cuarta persona de la Trinidad" y, al mismo tiempo, llamarla *corredentora de la humanidad*.

Esas consideraciones nos condujeron a buscar un "tercer término". Porque nos encontrábamos ante representaciones que a través de sus contradicciones discursivas daban testimonio más bien de la necesidad de un pluralismo. La producción de un espacio de palabra compensaba la desaparición de una efectividad histórica de la fe, y su expresión asumía la forma de una dis-

tancia, crítica o profética, con respecto a las instituciones existentes.[7] A pesar de la recién mencionada "aceptación" de las apariciones marianas por parte de la Iglesia (pues había un número de movimientos rechazados por la institución eclesiástica), el destino de esos grupos era el de una "marginalidad" que testimoniaba una radicalidad cristiana necesaria y sospechosa, como si la pregunta por su surgimiento sólo pudiera relacionarse con la sociedad civil, económica y política. La interrogación sobre el sentido de su existencia no estaba más cubierta por instituciones ni su respuesta garantizada por grupos sociales. Había una "erosión de los enunciados por la enunciación". Los grupos de las apariciones marianas trataban de refugiarse en un "profetismo", en lugar de articularse ventajosamente en organizaciones cívicas o políticas. Manifestaban un decir cada vez más raro que, para sostenerse, se alienaba en actividades domésticas cuya legitimidad y necesidad eran evidentes, pero que podía reducirlos a cumplir un papel marginal, de recuerdo o de metáfora, al igual que el profetismo cristiano generalmente surgido como su "razón de ser".

Estábamos ante "identidades en fuga", ante signos suspendidos que podían ser reactivados en una *apocalíptica*… Pero nadie podía fijar el punto final del camino. Asistíamos a una cierta ilusión del movimiento: insertados en el juego de dinámicas instauradoras de "heterogeneidad", ahogados entre la multitud, los sujetos creyentes se afirmaban al perderse: inciertos, éstos podían encerrarse en su experiencia (mística o carismática). En ellos, el estallido de un mundo religioso conducía al reduccionismo de los enunciados del grupo que pretendía tener un "nombre propio". Y las comunidades se desvanecían a su turno, evacuando el sentido. Si durante un tiempo había sido posible una enunciación, ahora había un vacío tras la erosión transitoria. La realidad comunitaria oscilaba entre deseos y actividades sociales que al darle base le hacían olvidar su proyecto. Pero les quedaba un dilema: al agotarse el lazo social sólo podían crearse "nuevos relatos" o multiplicar las ocupaciones inscritas en la red amorfa de las prácticas sociales herederas de trazos culturales perdidos medianamente reactivados. Relegada al espacio de lo privado y llamada a perderse en la historia, la experiencia creyente de las apariciones contemporáneas de la virgen —siglos después del barroco colonial— debía situarse con respecto a un corpus y tratar de releerlo.[8]

Véanse también

"Peregrinación, romería y turismo religioso", "Virgen María", "Guadalupanismo", "Santuarios y altares".

[7] *Cf.* M. Certeau, *La toma de la palabra y otros escritos políticos,* Universidad Iberoamericana / ITESO, México, 1995, pp. 267-276.

[8] M. Certeau, *La Faiblesse de croire*, Seuil, París, 1987.

Bibliografía

Buci-Glucksmann, C., *La Folie de voir,* Galilée, París, 1986.
Certeau, M., *La Faiblesse de croire,* Seuil, París, 1987.
Hervieu-Léger, D., *La Religion pour mémoire,* Cerf, París, 1993.
Sanabria, F., *La virgen se sigue apareciendo. Un estudio antropológico,* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2004.
Tapié, Victor-L., "Le Baroque", *Encyclopedia Universalis,* París, 1980.

MÁRTIR

María Soledad Catoggio

La figura del mártir se encuentra presente en aquellas religiones que, siguiendo a Max Weber, se caracterizan por un predominio de la ascesis intramundana. Tanto el judaísmo como el cristianismo y el islam poseen, en su proyecto de transformación del mundo, figuras que contrastan sus criterios religiosos de vida social con otros que, tanto por pertenecer a otras religiones (en el caso del Imperio romano) como por carecer o incluso perseguir el fenómeno religioso (en la Unión Soviética), los combaten. En cambio, en otros tipos de religión (místico o extramundano) como el hinduismo o el budismo zen, la figura del mártir no tiene lugar porque el sujeto mismo carece de una posición significativa en la cosmogonía religiosa. El mártir es una figura —quizás *la* figura por excelencia— que une, en una zona de indistinción, el ámbito de la religión y el de la política. Tradicionalmente se le ha definido como aquel que, de manera ejemplar, lleva al extremo el compromiso con sus convicciones religiosas a costa de su propia *muerte*. En esto se opone al modelo del santo, reservado a aquellos que han llevado una *vida* ejemplar. Aunque, históricamente, estas figuras se han superpuesto (el martirio es un camino a la santidad en la tradición cristiana), se distinguen por su lugar sagrado: el santo no traspasa los límites del campo religioso; el mártir, por definición, está en la frontera entre lo religioso y lo político y se constituye como tal a partir de una operación propiamente política: la definición amigo-enemigo. Esta posición liminar ha facilitado, por una parte, su secularización e incorporación al discurso político y, por otra, su desdoblamiento como categoría de análisis para la comprensión de distintos fenómenos modernos.

Cuando América Latina era apenas el *Nuevo Mundo,* a finales del siglo XVI y comienzos del XVII, las narrativas martiriales formaban parte de la alianza entre poder religioso y poder imperial en la frontera con un "otro cultural", catalogado como salvaje, indígena, bárbaro, hechicero, etc. Como ha demostrado Alejandro Cañeque, la Compañía de Jesús desempeñó un papel activo tanto en la producción de "mártires-misioneros" como en el desarrollo de una narrativa martirial *novomundista,* especialmente en el noroeste de México, Paraguay y el sur de Chile. Esta narrativa entablaba una disputa con la empresa franciscana de "evangelización" más temprana. Bartolomé de las Casas había negado hasta entonces la condición de "mártires" a los religiosos muertos, desde su perspectiva, por su condición de españoles, dando su legitimación a la "conquista".

Un segundo momento de emergencia de estas narrativas puede situarse desde finales del siglo XIX y comienzos del XX, con los procesos de emergencia y consolidación de los Estados nacionales, cuando tiene lugar un proceso de secularización de la figura religiosa. Surge entonces una narrativa estatal de mártires, reivindicados como emblemas nacionales, desde posiciones enunciativas que, incluso, se enfrentan o están en tensión con el discurso religioso. En estas narrativas, el mártir se constituye en la frontera con un "otro" no nacional, extranjero e, incluso, con frecuencia catalogado de "apátrida". Los mártires de la independencia son aquellos "caídos" que acompañan a los héroes de la patria. Ejemplo de este tipo de narrativa, son los relatos de la muerte del sargento Juan Bautista Cabral, caído en el combate de San Lorenzo que formó parte de las luchas independentistas del Virreinato del Río de la Plata, recordado por su máxima "muero contento mi general, hemos batido al enemigo" y consagrado por ello como "mártir de San Lorenzo". Su historia fue incluida en la *Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana*[1], de Bartolomé Mitre, uno de los emprendedores de historia nacional argentina, quien cuenta allí que el grado de sargento le fue otorgado *post mortem* en reconocimiento a su arrojo en la batalla. Homenajeado en diversos monumentos y letras de canciones patrias, su nombre formó tempranamente parte del relato nacional. Otro buen ejemplo lo encontramos en la ciudad de Sucre, en Bolivia, donde se halla el monumento al "protomártir de la guerra de la independencia" Manuel Ascencio Padilla, esposo de Juana Azurduy, muerto en combate que contrasta con los homenajes a su esposa "victoriosa y heroína". Juntos protagonizaron las luchas de emancipación del virreinato del Río de la Plata, en cuyo honor se celebra en la Argentina desde 2007, el 12 de julio como "el día de Las heroínas y mártires de la Independencia". También las guerras de fronteras nacionales, como la Guerra del Pacífico (Chile, Perú y Bolivia) con sus "Poblaciones mártires de Quequeña y Yaramba en Arequipa" o la Guerra de la Triple Alianza (Paraguay, Brasil, Argentina) con sus recordados "Niños mártires de la batalla de Acosta Ñu" son cantera de "muertos inocentes" recordados como mártires. Junto con estas emergencias, surgen otras narrativas que discuten el pretendido "papel civilizatorio" de la nación y señalan su "barbarismo" reconociendo como "mártires" a los muertos que protagonizaron movimientos mesiánicos, como los cristeros en México o los sertones en Brasil.

Un tercer momento paradigmático de reconfiguración de estas narrativas martiriales es a mediados del siglo XX, en el contexto de la Guerra Fría y de división bipolar de mundo, los procesos de descolonización del Tercer Mundo, el triunfo de la Revolución cubana en el continente y la renovación conciliar en el seno del catolicismo global ofrecen un nuevo marco para estas emergencias. En ese contexto, surge tanto en el discurso religioso como

[1] B. Mitre, *Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana*, Buenos Aires, 1887.

en el político una narrativa asociada a la "legítima defensa contra la tiranía". Tiene lugar un proceso de resignificación del modelo del mártir que, ligado a la insurrección, puede encarnar un sujeto colectivo, como el proletariado, el pueblo o la vanguardia revolucionaria. Se constituye en contra del poder estatal y en la frontera ideológica con un "otro" que es tirano, imperialista, oligárquico o traidor. En Cuba hay una larga tradición que puede enhebrarse desde la crónica de José Martí, recordando a los obreros insurgentes "Mártires de Chicago" en 1888 hasta la recuperación que de la doctrina católica de legítima defensa contra la tiranía que hace Fidel Castro en su famoso alegato de 1953 "La historia me absolverá". Una década después, como señala Juan Eduardo Bonnin, los Documentos Finales de Medellín recuperaban esta vieja tradición católica en un contexto regional de emergencia de grupos armados, en muchos casos vinculados al cristianismo e, incluso, con presencia del clero en sus filas, como el colombiano Camilo Torres, entonces recientemente "muerto en combate".

Por último, En América Latina, la represión estatal instaurada durante las dictaduras militares (o en sus preludios) actualizó la vigencia de la figura del mártir, primero reservada a aquellos clérigos que fueron víctimas del terrorismo de Estado y, más tarde, secularizada y extendida a otros colectivos de víctimas. Los casos conocidos, como el del sacerdote Enrique Pereira Neto, estrecho colaborador del obispo Hélder Cámara, asesinado (1969) durante el régimen militar en Brasil, el del sacerdote uruguayo Uberfil Monzón, residente en Paraguay, secuestrado, torturado y deportado durante la dictadura de Stroessner (1971), el del "cura obrero" Juan Alsina (1973), víctima de la dictadura de Pinochet en Chile, el del sacerdote argentino Carlos Múgica, asesinado por la Triple A (1974) o el del sacerdote Nicolás Rodríguez (1976) en El Salvador, se convierten en íconos reivindicados como mártires religiosos por razones políticas. Este repertorio martirológico incluye también asesinatos a obispos, como Enrique Angelelli (1976) en la Argentina, Oscar Romero (1980) en el Salvador o Juan Girardi (1998) en Guatemala. Este modelo tiene continuidad desde los años noventa en adelante, entre los clérigos asesinados a causa de su denuncia contra el narcotráfico, como el sacerdote colombiano Tiberio Fernández (1990) en Trujillo y el reciente caso del sacerdote argentino Juan Viroche (2016) en Tucumán. En los años ochenta, un teólogo llamado Karl Rahner, sensibilizado con estas experiencias, promovió y fundamentó la ampliación del concepto "tradicional" de martirio restringido a la defensa de la "fe cristiana" para comprender también la defensa de sus consecuencias morales, como la caridad y la justicia. Haciéndose eco de esta redefinición teológica el papa Francisco I, el primer papa latinoamericano, declaró beato al obispo Oscar Romero y dio nuevo impulso a otros procesos de canonización en marcha, como por ejemplo el del obispo argentino Enrique Angelelli.

Génesis y naturalización del concepto

En el campo de la historiografía puede registrarse un uso no problematizado del término para explorar las condiciones de emergencia de "mártires" en fenómenos contemporáneos: los mártires cristeros en México o los de la guerra civil española son buenos ejemplos. En las antípodas, distintas investigaciones se abocan a la génesis histórica de la figura, señalando la importancia de su teologización, tanto para mitigar tensiones intraeclesiásticas como para legitimar a la institución en la competencia con otras empresas religiosas. En esta génesis, encontramos dos momentos claves: la asimilación del martirio con la "efusión de sangre" y la creación de una "cultura de mártires". Durante los primeros tres siglos de la era cristiana, la práctica del martirio entonces emergente consistía esencialmente en asumir una posición pública a favor del cristianismo frente a un tribunal romano, sin que dicho testimonio, pese a ser un delito de *lesa* majestad, acarrease la muerte como consecuencia necesaria. Esta afirmación pública redundaba en un impacto, también público, que otorgaba prestigio social y recalcaba el liderazgo de estas figuras, al punto de que este modelo de mártir entraba en competencia y conflicto con el papel asignado a las autoridades religiosas. La teologización de la figura, asociándola necesariamente a la efusión de sangre, habría sido un fenómeno posconstantiniano que buscaba silenciar las tensiones entre aquellos mártires que habían sobrevivido a su exposición ante el tribunal romano y la autoridad de los obispos recientemente oficializados por el poder político imperial. Luego, la revalorización de los mártires por la propia institución eclesiástica tiene lugar durante la segunda mitad del siglo XVI, en el contexto de la confrontación católico-protestante. La creación de una cartografía de las catacumbas y la sistematización de una cultura de los mártires a partir de distintos soportes artísticos fue entonces una respuesta institucional a los cuestionamientos dogmáticos del protestantismo. En el siglo siguiente, la Compañía de Jesús tomaría el papel de gran difusora de esa cultura en América Latina. Como consecuencia, fue gradual el proceso teológico por el cual quedó reservada la figura del mártir exclusivamente a aquellos muertos en defensa de su fe.

El martirio como modelo conceptual: entre el sacrifico de sí y la trasgresión soberana

Desde la perspectiva antropológica, la función positiva del sacrificio, más allá del vínculo que establece entre la comunidad y la divinidad, constituye una auténtica operación de *transfert colectivo* que se efectúa a expensas de la víctima y que actúa sobre las tensiones internas, los rencores y las rivalida-

des existentes en el seno la comunidad. Esta interpretación del sacrificio como violencia de recambio no sitúa a la víctima como sustituto del individuo culpado sino en reemplazo y ofrenda de todos los miembros de la sociedad *por todos los miembros de la sociedad*. Por este medio el sacrificio restaura la economía de la comunidad y refuerza la unidad social: la comunidad entera se protege mediante la violencia sacrificial, sostiene René Girard. Así, el sacrificio, propio de las sociedades primitivas, impide que se desarrollen los gérmenes de la violencia, interrumpiendo el ciclo de venganza que retroalimenta por contagio la violencia esencial que habita toda comunidad. Desde este enfoque, la tradición del martirio ha sustituido el mito del "asesinato originario" propio de las religiones arcaicas. Ha invertido el mensaje contenido en tal mito, contando la historia del acto primigenio de violencia desde el punto de vista de la víctima y no ya del homicida. La historia del martirio, conservada en la tradición posabrahámica, condena el sacrificio, considerado ahora una atrocidad. Ambas historias hacen hincapié en un asesinato cometido por la comunidad, pero mientras el mito arcaico condena a la víctima y glorifica el linchamiento colectivo, los relatos del martirio critican las viles pasiones desatadas en la muchedumbre y ensalzan la fortaleza y entereza de la víctima. Según Girard, el Dios de las religiones posabrahámicas (judías y cristianas) deja de reconocer esas matanzas como "manifestaciones de piedad", ante lo cual antepone el "amor" al "sacrificio". Sin embargo, el autor pierde de vista que "la verdad revelada de la crucifixión" impone como novedad el "sacrificio de sí", ofrecido por Cristo para desterrar la práctica de sacrificio ritual comunitario arcaico.

Para diferenciar este pasaje, los estudios culturales, proponen dos modelos sacrificiales contrapuestos. Según el desarrollo de Terry Eagleton, el primero se caracteriza por una relación metafórica que el individuo establece con la comunidad como totalidad, cumpliendo la función de "chivo expiatorio". Es decir, es concebido como sustituto antes que como parte integrante de la vida colectiva. Sacrificando a un individuo, la comunidad purga sus pecados y sus excesos, consecuencia de sus vicios. El sacrificio de esta clase es una especie de terapia social o de higiene pública de la cual la comunidad resurge limpia y fuerte. El segundo modelo desplaza al individuo al terreno de la soberanía. Allí, mediante su propio sacrificio, encarna una relación metonímica de la comunidad. En este caso, es un pedazo mismo de la colectividad el que "se rasga". En esta "cosa rasgada", "torcida", la comunidad se reúne para reconocer algo de su propia desfiguración colectiva, contemplándose en su propia realidad. Este reconocimiento de su propio y horroroso doble inscribe la muerte en el corazón de su propia identidad colectiva. Sólo pasando por la muerte y la autodisolución puede ese orden social reconciliarse con su propio espanto. El sacrificio deviene así una forma simbólica de revolución social. Aquello que era rechazado se convierte en la piedra angular. Este último modelo sería el propio del mártir, que no busca la muerte, sino

que resigna algo que considera precioso por el imperio de circunstancias que se imponen como ineludibles, haciendo de su muerte una declaración de principios.

La mirada psicoanalítica de Georges Bataille añade el contenido erótico del martirio, capaz de condensar prohibición y trasgresión. El erotismo y lo sagrado comparten esa violencia estructural, necesaria para reactivar las pulsiones y pasiones adormecidas en la vida ordinaria por el triunfo de la racionalidad utilitaria moderna, pero latentes en el inconsciente individual y colectivo. Aquel que se da muerte y traspasa ese umbral pierde sólo en apariencia el poder de regular sus pulsiones, evidenciando el triunfo de la soberanía del sujeto por sobre la racionalidad utilitaria moderna que enseña a temerles y disciplinarlas. El contenido orgiástico y extático eleva al sujeto a otra dimensión, más allá de la vida ordinaria: se trata del poder de la pérdida, por medio del cual accede a un rango social que queda inscripto en la memoria colectiva.

Entre los estudios sociológicos existe un debate entre quienes homologan el martirio al suicidio altruista, conceptualizado por E. Durkheim, y quienes niegan tal homología. Entre los primeros, Enzo Pace, encuentra al martirio equiparable al suicidio altruista tanto en su forma pasiva (identificada con el mártir cristiano que va indefenso a la muerte sin provocar otra violencia) como activa (asociada al repertorio del islam *jihadista* contemporáneo donde darse muerte es funcional a dar muerte a otros). En contraposición, otros afirman que el suicidio (altruista), concebido como ejercicio de una última libertad y —en tanto tal— único acto exitoso de la existencia, entra en tensión con el martirio en tanto afirmación de una verdad hasta las últimas consecuencias. El *suicide-bomber* se erige en creador de su propio derecho y usurpa la prerrogativa divina dando muerte a Dios con su propia muerte, prefigurada como el acontecimiento más significativo de su vida. María Solead Catoggio singulariza al mártir como aquel que no busca la muerte, sino que preferiría vivir. Muere en la afirmación de lo que se ha denominado una *ascesis-altruista:* en la búsqueda de transformación del mundo resigna su vida para alcanzar la plenitud humana. En el extremo, otros sostienen que si hay algo de común entre el martirio y el suicidio es que nadie es soberano de su propia muerte, aduciendo que incluso el suicidio no es más de un desenlace final determinado por decisiones y situaciones que escapan a aquel que cree elegir. El carácter extático de ese tránsito último respondería más a una mirada de los vivos que a la de los implicados en ese acontecimiento.

El carácter liminar de la figura del mártir entre la religión y la política ha facilitado su ambigüedad, combinando y oponiendo el sacrificio de sí con la trasgresión soberana. Esta misma condición dio lugar a un doble proceso: de sacralización de figuras políticas y de politización de figuras religiosas. Así el mártir entra en competencia con otras figuras contemporáneas con las cuales comparte una serie de rasgos comunes.

Figuras emparentadas por la violencia política: el héroe, el mártir y la víctima

Una explicación de estos parentescos —según Zygmunt Bauman— es su significación histórica. El modelo del mártir habría dado paso al del "héroe moderno", desplazando el valor testimonial del martirio cristiano, para resaltar la finalidad de la retribución colectiva, como por ejemplo, la independencia nacional o la defensa de la patria. El héroe, con un fuerte anclaje bélico, se distingue del mártir en cuanto persigue su propio modelo de perfección heroica (el valor, la gloria, la fuerza moral). Un segundo desplazamiento histórico se sitúa en el apogeo de una "modernidad líquida", que rechaza los proyectos a largo plazo y busca el goce inmediato. Allí mártires y héroes pierden lugar frente a las figuras de la víctima y la celebridad, capaces de neutralizar dos aspectos típicos del martirio y del heroísmo: el derramamiento de sangre y el monopolio del culto. Originalmente legada de la condena al Holocausto, se impone la categoría de "víctima", extendida a la aplicación de una multiplicidad de casos, donde el propio sufrimiento es a causa de una culpa ajena. La figura de la "celebridad", emparentada con el rasgo de espectacularidad propia de los modelos del héroe y el mártir, se distingue como parte de la cultura masiva de lo instantáneo y es capaz de suscitar entusiasmo sin veneración. Como consecuencia, la celebridad genera formas de fanatismo frágiles y no exclusivas que contrastan la tradición de culto monopólico del mártir y del héroe. En contraposición otras miradas, como la de Enzo Traverso, en la búsqueda por comprender la creciente centralidad de la víctima como figura político-religiosa, ubican su emergencia en el corazón de un nuevo culto a la memoria que, antes que desplazar, seculariza y democratiza la figura del mártir, asimilable ahora a todas las víctimas.

Otra interpretación —como propone Catoggio— parte de las narrativas de memoria: la visibilidad del héroe y del mártir contrasta con el carácter más anónimo de la víctima. Mientras que los primeros modelos, en tanto que ejemplares, fundan una norma de conducta, la víctima no singulariza una experiencia sino que ilustra algo de una dramática general y, en ese sentido, es intercambiable con cualquier otra víctima en su anonimato. En este contexto, el martirio adquiere centralidad por su eficacia para procesar el sufrimiento político, fundiendo elementos típicos del héroe moderno con los atributos de la víctima anónima, otrora concebidos como modelos antagónicos. La figura del mártir permite reelaborar en clave memorial la condición de víctima como una forma de heroísmo. Desde los tiempos de los primeros mártires cristianos la imagen modélica del Cristo crucificado impulsa una forma de agencia y empoderamiento: la muerte aceptada como símbolo de la victoria sobre el poder imperial. Fuera del terreno del combate, propio del héroe, pero también tomando distancia del modelo del Holocausto, que im-

puso la figura de la víctima, esta categoría hace posible transformar la debilidad de la víctima en fortaleza frente al sufrimiento político. La potencialidad política de la figura religiosa del mártir, y de allí su atractivo para el discurso político contemporáneo, es la de proponer una víctima heroica. Ese contenido heroico funda una norma de conducta y restituye el nombre propio a la víctima.

Véanse también

“Santuarios y altares”, “Exvoto”, “Criminalidad y santos populares”, “Guerrilla y catolicismo”.

Bibliografía

Borsari, Michelina, y Daniele Francesconi (comps.), *Martirio. Il sacrifcio di se nelle tradizione religiose*, Banca popolare dell’ Emilia Romagna, Emilia Romagna, ¿2005?

Catoggio, María Soledad, *Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura,* Siglo XXI, Buenos Aires, 2016.

____, “‘Dying well’ in Latin America: Christian martyrdom, religion and politics”, en Paul Middleton (ed.), *Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, 2018.

Klausner, Samuel Z., “Martyrdom”, en Robert Wuthnow (ed.), *Encyclopedia of Politics and Religion*, 2 vols., Congressional Quarterly, Inc., Washington DC, 1998, pp. 494-497.

Weber, Max, “Los caminos de la salvación y su influjo en los modos de vida”, en *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva,* Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, 1922, pp. 420-452.

MARXISMO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN[1]

MICHAEL LÖWY

La teología de la liberación es, antes que nada, un conjunto de escritos producidos a partir de 1971 por figuras como Gustavo Gutiérrez (Perú), Rubem Alves, Hugo Assmann, Carlos Mesters, Leonardo y Clodovis Boff (Brasil), Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (El Salvador), Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz (Chile), Pablo Richard (Chile, Costa Rica), José Míguez Bonino, Juan Carlos Scannone (Argentina), Enrique Dussel (Argentina, México) y Juan Luis Segundo (Uruguay), por nombrar sólo a algunos de los más conocidos.

Este corpus de textos no es sino la expresión de un vasto movimiento social que surgió a principios de la década de 1960, mucho antes de las nuevas obras de teología. Este movimiento abarcó a sectores significativos de la Iglesia como sacerdotes, órdenes religiosas y obispos, movimientos religiosos laicos como Acción Católica, Juventud Universitaria Cristiana y Jóvenes Obreros Cristianos; comisiones pastorales de base popular como la pastoral obrera, la pastoral de la tierra y la pastoral urbana; y las Comunidades Eclesiales de Base. Sin la práctica de este movimiento social —que podría llamarse *cristianismo de la liberación*— no es posible entender fenómenos sociales e históricos tan importantes en la América Latina de los últimos 30 años como el ascenso de la revolución en Centroamérica —Nicaragua, El Salvador— o el surgimiento de un nuevo movimiento obrero y campesino en Brasil (El Partido de los Trabajadores, el Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra, entre otros).[2]

El hecho de que los cristianos progresistas y la teología de la liberación descubrieran el marxismo no fue un proceso puramente intelectual o universitario. Su punto de partida fue un hecho social ineludible, una realidad masiva y brutal en América Latina: la pobreza. Un gran número de creyentes eligieron el marxismo porque parecía ofrecerles la explicación más sistemática, coherente y global de las causas de esta pobreza, y porque era la única propuesta lo suficientemente radical para abolirla. Para luchar de manera eficaz contra la pobreza, deben entenderse las causas de ésta. En palabras del cardenal brasileño dom Hélder Câmara: “Cuando doy comida a los pobres, me llaman santo. Cuando pregunto por qué son pobres, me llaman comunista”.

[1] Traducción de Alejandra Ortiz Hernández.

[2] *Cf.* M. Löwy, *Guerra de dioses. Religión y Política en América Latina,* Siglo XXI, México, 1998.

No es fácil presentar un panorama de la postura de la teología de la liberación en relación con el marxismo. Por un lado, en ella hay una gran diversidad de actitudes que van desde el uso prudente de algunos elementos hasta la síntesis integral (en la corriente "Cristianos por el socialismo", por ejemplo). Por otro lado, hubo un cambio entre la postura de los años de 1968 a 1980, más radical, y la actual, más reservada, como consecuencia tanto de las críticas de Roma como de los avances en Europa Oriental después de 1989. Sin embargo, a partir de las obras de los teólogos más representativos y de algunos documentos episcopales es posible identificar algunos puntos de referencia comunes.[3]

Algunos teólogos latinoamericanos (influidos por Althusser) se refieren al marxismo simplemente como una ciencia social que se utiliza, de manera estrictamente instrumental, para conocer mejor la realidad latinoamericana. Una definición como ésta es al mismo tiempo muy extensa, porque el marxismo no es la única ciencia social, y demasiado estrecha, porque el marxismo no es sólo una ciencia: se apoya en una opción práctica que tiene como objetivo además de conocer el mundo, transformarlo.

En realidad, el interés —muchos autores hablan de fascinación— que los teólogos de la liberación demuestran por el marxismo es más amplio y profundo de lo que sugeriría la adopción de algunos conceptos con fines científicos. Éste tiene que ver también con los valores del marxismo, sus preferencias éticopolíticas y su anticipación en una utopía futura. Gustavo Gutiérrez es quien nos ofrece los puntos de vista más penetrantes al resaltar que el marxismo no se conforma con proponer un análisis científico, sino que además sugiere una aspiración utópica al cambio social. Gutiérrez critica la visión cientificista de alguien como Althusser, que "impide ver la unidad profunda de la obra de Marx y, por tanto, comprender debidamente su capacidad de inspirar una praxis revolucionaria radical y permanente".[4]

¿Cuáles son las fuentes marxistas que inspiran a los teólogos de la liberación? El conocimiento que tienen de los escritos de Marx varía bastante. Sin duda, Enrique Dussel es quien más lejos ha llevado el estudio de la obra de Marx, sobre la cual ha publicado una serie de obras de una erudición y originalidad impresionantes;[5] pero también se pueden encontrar referencias di-

[3] *Cf.* E. Dussel, "Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina", *Cristianismo y sociedad*, núm. 74 (Santo Domingo, 1982); G. Petitdemange, "Théologie(s) de libération et marxisme(s)", en "Pourquoi la théologie de la libération", supl. del núm. 307 de *Cahiers de l'actualité religieuse et sociale* (París, 1985).

[4] G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas,* Sígueme, Salamanca, 1972, p. 244. Es cierto que desde 1984 y después de las críticas del Vaticano, Gutiérrez parece haberse limitado a posturas menos expuestas, asimismo redujo la relación con el marxismo a un encuentro entre la teología y las ciencias sociales (*cf.* G. Gutiérrez, "Théologie et sciences sociales", en *Théologies de la libération, documents et débats*, Editions du Cerf, París, 1985 [original en español: "Teología y ciencias sociales", *Páginas*, vol. 11, núm. 63-64 (Lima, 1984)]).

[5] E. Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, Méxi-

rectas a Marx en la obra de Gutiérrez, los hermanos Boff, Hugo Assmann y otros.

Por otra parte, todos ellos muestran poco interés por el marxismo de los manuales soviéticos del materialismo dialéctico (Diamat) y por el de los partidos comunistas latinoamericanos. Más bien, los atrae el "marxismo occidental" —en ocasiones llamado neomarxismo en sus documentos—. Ernst Bloch es el autor marxista más citado en el libro *Teología de la liberación. Perspectivas,* gran obra inaugural de Gustavo Gutiérrez.[6] En ella se pueden encontrar también referencias a Althusser, Marcuse, Lukács, Gramsci, Henri Lefebvre, Lucien Goldmann y Ernest Mandel.[7]

No obstante, esas referencias europeas son menos importantes que las latinoamericanas: el pensador peruano José Carlos Mariátegui, fuente de un marxismo original de inspiración indígena; la Revolución cubana, momento crucial de la historia en América Latina; y, finalmente, la teoría de la dependencia, crítica del capitalismo dependiente, que sostienen Fernando Henrique Cardoso, André Gunder Frank, Theotonio dos Santos y Aníbal Quijano (Gutiérrez los menciona a todos varias veces en su libro).[8]

Los teólogos de la liberación —y los "cristianos de la liberación" en el sentido extenso— no se limitan sólo a hacer uso de las fuentes marxistas existentes, también innovan y reformulan ciertos temas fundamentales del marxismo a la luz de su cultura religiosa y experiencia social. En ese sentido, se les puede considerar como neomarxistas, es decir, innovadores que brindan al pensamiento marxista una nueva orientación, perspectivas inéditas o aportaciones originales.

Un ejemplo que llama la atención es el uso que hacen del término *pobre,* junto a conceptos "clásicos" de trabajadores o proletarios. La preocupación por los pobres es una tradición milenaria de la Iglesia que se remonta hasta las fuentes evangélicas del cristianismo. Los teólogos latinoamericanos se sitúan en la continuidad de esta tradición que constantemente les sirve de referencia e inspiración. Sin embargo, están en una ruptura profunda con el pasado en un punto clave: para ellos, los pobres ya no son en esencia objetos de caridad, sino los sujetos de su propia liberación. La ayuda o asistencia pater-

co, 1985; E. Dussel, *Hacia un Marx definitivo. Un comentario de los manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988; E. Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990.

[6] G. Gutiérrez, *Teología…, op. cit.*

[7] En la notable obra que dedicó al cristianismo revolucionario en América Latina, Samuel Silva Gotay enumera a los siguientes autores marxistas entre las referencias de la teología de la liberación: Goldmann, Garaudy, Schaff, Kolakowski, Lukács, Gramsci, Lombardo-Radice, Luporini, Sánchez Vázquez, Mandel, Fanon y la *Monthly Review* (1985).

[8] Sobre el empleo de la teoría de la dependencia por los teólogos de la liberación, *cf.* L. Bordini, *O marxismo e a teologia da libertação*, Dos Pontos, Río de Janeiro, 1987, cap. 6; y S. Silva Gotay, *O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe, 1969-73*, Edições Paulinas, São Paulo, 1985, pp. 192-197.

nalista ceden su lugar a una actitud de solidaridad con la lucha de los pobres por su autoemancipación. En este punto se efectúa la conjunción con el principio verdaderamente fundamental del marxismo, a saber: "la emancipación de los trabajadores será obra de ellos mismos". Este cambio es quizás la novedad política más importante y más rica en consecuencias que los teólogos de la liberación aportaron con respecto a la doctrina social de la Iglesia. Del mismo modo, tendrá consecuencias mayores en el ámbito de la praxis social.

Seguramente algunos marxistas criticarán esta manera de sustituir el concepto "materialista" de proletariado por una categoría vaga, emocional e imprecisa ("los pobres"). En realidad, este término corresponde a la situación latinoamericana en la que, tanto en las ciudades como en el campo, encontramos una masa enorme de pobres —desempleados, empleados parciales, empleados temporales, vendedores ambulantes, marginados, prostitutas, entre otros— excluidos del sistema de producción "formal". Los sindicalistas cristianos marxistas de El Salvador inventaron un término que asocia a todos los que componen la población oprimida y explotada: el *pobretariado*. Cabe remarcar que la mayoría de estos pobres, al igual que la mayoría de los miembros de las Comunidades Eclesiales de Base, son mujeres.

Otro aspecto distintivo del marxismo de la teología de la liberación es la crítica moral del capitalismo. El cristianismo de la liberación, de inspiración religiosa y ética en principio, manifiesta un anticapitalismo mucho más radical, intransigente y categórico —puesto que está cargado de repulsión moral— que los partidos comunistas del continente, derivados del molde estalinista, que todavía creen en las virtudes progresistas de la burguesía industrial y en el papel histórico "antifeudal" del desarrollo industrial (capitalista). Un solo ejemplo basta para ilustrar esta paradoja. El Partido Comunista Brasileño explicaba en las resoluciones de su sexto congreso (1967) que "la socialización de los medios de producción no corresponde al nivel actual de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción"; es decir, que el capitalismo industrial primero debe hacer que la economía crezca y modernizar al país incluso, para que después pueda hablar de socialismo. Ahora bien, los obispos y superiores religiosos de la región centro-oeste de Brasil publicaron en 1973 un documento intitulado "Marginación de un pueblo: grito de las Iglesias" cuya conclusión es la siguiente:

> Es necesario vencer el capitalismo. Es él el mal mayor, el pecado acumulado, la raíz podrida, el árbol que produce aquellos frutos que nosotros conocemos: la pobreza, el hambre, la enfermedad, la muerte de la mayoría. Por eso es necesario superar la propiedad de los medios de producción (las fábricas, la tierra, el comercio, los bancos, las fuentes de crédito).[9]

[9] Obispos del centro-oeste del Brasil, "Marginación de un pueblo: grito de las Iglesias", *Revista* SIC, núm. 364 (Centro Gumilla, Caracas, 1974), p. 192, disponible en línea <http://gumilla.org/

Como se puede ver con este documento, y otros que surgieron a partir de la corriente cristiana liberadora, la solidaridad con los pobres conduce a la condena del capitalismo y ésta, a la aspiración socialista.

Gracias a la radicalidad ética de su anticapitalismo, los cristianos socialistas a menudo demostraron tener mayor sensibilidad que muchos marxistas, prisioneros en las redes de una lógica “desarrollista” puramente económica por las catástrofes sociales provocadas por la “modernidad que realmente existe” en América Latina y por la lógica del “desarrollo del subdesarrollo” (para retomar la conocida expresión de André Gunder Frank). Por ejemplo, el etnólogo marxista “ortodoxo” Otávio Guilherme Velho criticó severamente a la Iglesia progresista brasileña por haber “considerado el capitalismo como un mal absoluto” y por oponerse a la transformación capitalista de la agricultura, portadora de progreso, en nombre de las tradiciones e ideologías precapitalistas del campesinado.[10]

A partir de finales de la década de 1970, otro tema comenzaría a adquirir un papel cada vez más importante en la reflexión marxista de ciertos pensadores cristianos: la afinidad electiva entre el combate bíblico contra los ídolos y la crítica marxista del fetichismo de la mercancía. El hecho de que el mismo Marx a menudo utilizaba imágenes y conceptos bíblicos en su crítica del capitalismo facilitó en gran medida la articulación de ambos en la teología de la liberación.

“Baal”, “El becerro de oro”, “Mammón” y “Moloch” son algunas de las “metáforas teológicas” que Marx utiliza generosamente en *El capital* y otros escritos económicos para denunciar el espíritu del capitalismo como idolatría del dinero, la mercancía, el beneficio, el mercado o el capital en sí mismo, con un lenguaje directamente inspirado en los profetas veterotestamentarios. La bolsa es a menudo designada como el “Templo de Baal” o de “Mammón”. El concepto más importante de la crítica marxiana del capitalismo también es por su parte una metáfora teológica que se refiere a la idolatría: el fetichismo.

Varios teólogos de la liberación conocen estos momentos “teológico-metafóricos”, y otros similares, de la crítica marxiana del capitalismo y no dudan en referirse a ellos en sus escritos. Se puede encontrar un análisis detallado de estas metáforas en el libro de Enrique Dussel de 1993, un estudio filosófico profundo de la teoría marxiana del fetichismo desde el punto de vista del cristianismo de la liberación.

La crítica del sistema de dominación económica y social que existe en América Latina como forma de idolatría sería esbozada, por primera vez, en una antología de textos del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

biblioteca/php/alfabetico.php?base=biblo&columnas=2&prefijo=!Z&letra=1974&Formato=a&titulo=reviSta+Sic&indice=&posttag=&prefijoindice=|S&posting=200&count=200>.

[10] O. G. Velho, *Sociedade e Agricultura*, Editora Zahar, Río de Janeiro, 1982, pp. 125-126.

de San José de Costa Rica, publicada con el título de *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador,* que encontró una respuesta considerable: tras su publicación en 1980 se tradujo a siete idiomas. El punto de vista común de los cinco autores —H. Assmann, F. Hinkelammert, J. Pixley, P. Richard y J. Sobrino— está expuesto en la introducción. Se trata de una ruptura decisiva con la tradición conservadora y retrógrada de la Iglesia, la cual desde hacía siglos presentaba al "ateísmo" —cuya forma moderna es el marxismo— como el archienemigo del cristianismo:

> El problema central hoy en América Latina no es el problema del ateísmo, el problema ontológico, existe o no existe Dios [...]. El problema central es la idolatría, como culto a los dioses falsos del sistema de opresión [...]. Todo sistema de opresión se caracteriza precisamente por la creación de dioses y generar ídolos sacralizadores de la opresión y la antivida [...]. La búsqueda del Dios verdadero en esta lucha de los dioses nos lleva al discernimiento antidolátrico de los dioses falsos, de los fetiches que matan y sus armas religiosas de muerte. La fe en el Dios liberador, aquel que va revelando su rostro y su misterio en la lucha de los pobres contra la opresión, pasa necesariamente por la negación y la apostasía de los dioses falsos. La fe se torna antidolátrica.[11]

Esta problemática será objeto de un análisis profundo e innovador en el libro, coautoría de Hugo Assmann y Franz Hinkelammert, *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*.[12] Esta importante contribución es la primera, en la historia de la teología de la liberación, que se dedica explícitamente al combate contra el sistema capitalista definido como idolatría. La mayor parte del tiempo, la doctrina social de las Iglesias no había hecho más que una crítica ética a la economía liberal (es decir, capitalista); ahora bien, como resalta Hugo Assmann, haría falta también una crítica propiamente teológica que revelara al capitalismo como falsa religión. ¿En qué consiste la esencia de la idolatría del mercado? Según Hugo Assmann, la religión económica capitalista se manifiesta en la teología implícita del paradigma económico en sí y en la práctica devocional fetichista cotidiana. Los conceptos explícitamente religiosos que podemos hallar en la literatura del cristianismo de mercado —por ejemplo, los discursos de Ronald Reagan, los escritos de las corrientes religiosas neoconservadoras o las obras de los "teólogos de la empresa" como Michael Novack— tienen únicamente una función complementaria. La teología del mercado, desde Malthus hasta el último documento del Banco Mundial, es una teología ferozmente sacrifi-

[11] H. Assmann, *et al., La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 1980, p. 9.

[12] H. Assmann y F. Hinkelammert, *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teología*, Vozes, São Paulo, 1989.

cial, pues exige a los pobres que ofrezcan su vida en el altar de los ídolos económicos.

Por su parte, Franz Hinkelammert analiza la nueva teología del imperio americano de las décadas de 1970 y 1980, que está impregnada en gran medida de fundamentalismo religioso. Su dios no es otra cosa sino la "personificación trascendente de las leyes del mercado" y su culto remplaza la compasión con el sacrificio. La divinización del mercado crea a un dios del dinero, cuya divisa sagrada está inscrita en cada billete de dólar: *In God We Trust*.[13]

Los investigadores del DEI de Costa Rica influyeron a los cristianos comprometidos socialmente e inspiraron a una nueva generación de teólogos de la liberación. Un ejemplo es el joven teólogo brasileño (de origen coreano) Jung Mo Sung que en su libro *La idolatría del capital y la muerte de los pobres*[14] lleva a cabo una penetrante crítica de carácter ético-religioso del sistema capitalista internacional, cuyas instituciones —como el FMi o el Banco Mundial—, por medio de la lógica implacable de la deuda externa, condenan a millones de pobres del tercer mundo a sacrificar su vida en el altar del dios "mercado mundial". Por supuesto, como resalta Sung en su último libro, *Teología y economía*,[15] no se trata, como en la antigua idolatría, de un altar visible, sino de un sistema que exige sacrificios humanos en nombre de obligaciones objetivas y científicas, profanas, no religiosas en apariencia.

¿Qué tienen en común y en qué difieren la crítica marxista y la del cristianismo de la liberación en contra de la idolatría del mercado? Desde mi punto de vista, no se puede encontrar ateísmo en el cristianismo, como lo creía Ernst Bloch, ni una teología implícita en la obra de Marx, como lo sugiere el teólogo y marxólogo Enrique Dussel.[16] Marx utiliza las metáforas teológicas —como el concepto de "fetichismo"— como herramientas para un análisis científico; mientras que para el cristianismo de la liberación éstas tienen un significado propiamente religioso. Ambas tienen en común el *ethos* moral, la revuelta profética, la indignación humanista contra la idolatría del mercado y, lo que es todavía más importante, la solidaridad con las víctimas de ésta.

Para Marx, la crítica del culto fetichista de la mercancía era una crítica de la alienación capitalista, desde el punto de vista del proletariado y las clases explotadas —aunque también revolucionarias—. Para la teología de la liberación se trata del combate entre el verdadero Dios de la vida y los falsos ídolos de la muerte. Con todo, ambas asumen una postura en favor del tra-

[13] *Ibid*., pp. 105, 254, 321.

[14] J. M. Sung, *A idolatria do capital e a morte dos pobres*, Edições Paulinas, São Paulo, 1989 [edición en español: *La idolatría del capital y la muerte de los pobres*, Departamento Ecuménico de Investigadores, San José, 1991].

[15] J. M. Sung, *Teologia e Economia*, Vozes, Petrópolis, 1995 [edición en español: *Teología y economía*, Nueva Utopía, Madrid, 1996].

[16] E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Estella, 1993, p. 153.

bajo vivo y en contra de la reificación, en favor de la vida de los pobres y los oprimidos y en contra del poder enajenado de las cosas muertas. Pero sobre todo, los marxistas no creyentes y los cristianos comprometidos apuestan por la autoemancipación social de los explotados.

Véanse también

"Teología de la liberación", "Guerrilla y catolicismo", "Religión, desigualdad y pobreza", "Religión y política: Brasil".

Bibliografía

Assmann, H., y F. Hinkelammert, *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia,* Vozes, São Paulo, 1989.

Bloch, E., *L'Athéisme dans le christianisme,* Gallimard, París, 1978 [edición en español: *El ateísmo en el cristianismo,* Taurus, Madrid, 1983].

Bordini, L., *O marxismo e a teologia da libertaçâo,* Dois Pontos, Río de Janeiro, 1987.

Dussel, E., "Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina", *Cristianismo y sociedad,* núm. 74 (Santo Domingo, 1982).

____, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse,* Siglo XXI, México, 1985.

____, *Hacia un Marx definitivo. Un comentario de los manuscritos del 61-63,* Siglo XXI, México, 1988.

____, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana,* Siglo XXI, México, 1990.

____, *Las metáforas teológicas de Marx,* Verbo Divino, Estella, 1993.

Gutiérrez, G., "Théologie et Sciences Sociales", en *Théologies de la libération, documents et débats,* Editions du Cerf, París, 1985 [original en español: "Teología y ciencias sociales", *Páginas,* vol. 11, núms. 63-64 (Lima, 1984).]

La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 1980.

Los obispos latinoamericanos entre Medellín y Puebla, Universidad Centroamericana, San Salvador, 1978.

Obispos del centro-oeste del Brasil, "Marginación de un pueblo: grito de las Iglesias", *Revista* SIC, núm. 364 (Centro Gumilla, Caracas, 1974). Disponible en línea <http://gumilla.org/biblioteca/php/alfabetico.php?base=biblo&columnas=2&prefijo=!Z&letra=1974&Formato=a&titulo=reviSta+Sic&indice=&posttag=&prefijoindice=|S&posting=200&count=200>.

Petitdemange, G., "Théologie(s) de libération et marxisme(s)", en "Pourquoi

la théologie de la libération", supl. del núm. 307 de *Cahiers de l'actualité religieuse et sociale* (París, 1985).

Silva Gotay, S., *O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe, 1969-73,* Ediçôes Paulinas, São Paulo, 1985.

Sung, J. M., *A idolatria do capital e a morte dos pobres,* Edições Paulinas, São Paulo, 1989 [edición en español: *La idolatría del capital y la muerte de los pobres,* Departamento Ecuménico de Investigadores, San José, 1991].

____, *Teologia e Economia,* Vozes, Petrópolis, 1995 [edición en español: *Teología y economía,* Nueva Utopía, Madrid, 1996].

Velho, O. G., *Sociedade e Agricultura,* Editora Zahar, Río de Janeiro, 1982.

MEDIATIZACIONES PÚBLICAS DE LA RELIGIÓN

Rolando Pérez

Los rostros, discursos y prácticas religiosas contemporáneas plantean hoy nuevas aristas al debate sobre la dimensión pública del fenómeno religioso. En el contexto latinoamericano observamos no sólo una variedad de símbolos religiosos en las ritualidades políticas y sociales, sino también una, cada vez más, creciente emergencia de actores religiosos en diversos campos de la esfera pública, marcados por un intenso proceso de mediatización.

Daniel Levine[1] sostiene que el nuevo rostro de la religión en América Latina está marcado por una intensa movilidad hacia la esfera pública. Su lectura destaca la diversidad de ritualidades católicas legitimadas públicamente y las estrategias de empoderamiento de los diversos actores religiosos, quienes han empezado a elaborar innovadores planes de comunicación para apropiarse de lo público. En este mismo sentido, José Casanova plantea que:

> [e]n todo el mundo las religiones van adentrándose en la esfera pública y en la escena de la controversia política no sólo para defender su territorio tradicional, como hicieron en el pasado, sino también para participar en las mismas luchas por definir y establecer los límites modernos entre las esferas pública y privada, entre el sistema y la vida contemporánea, entre la legalidad y la moralidad, entre el individuo y la sociedad, entre la familia, la sociedad civil y el Estado.[2]

Con base en la tesis de Casanova podemos decir que la religión se hizo pública porque se apropió de la esfera pública, moral y política de las sociedades, y además adquirió mayor visibilidad gracias a los medios de comunicación, que se convirtieron en uno de los principales mediadores y legitimadores.

En este contexto nuestro objetivo es analizar el papel de los medios y las consecuencias de la mediatización de la religión pública en América Latina. Con esto en mente observamos, sobre todo, el modo cómo este proceso incide en las estrategias de comunicación, reconfiguración de los discursos y la prácticas religiosas contemporáneas.

[1] D. Levine, "Pluralism as Challenge and Opportunity", en Frances Hagopian (ed.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 2009.

[2] J. Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno,* Madrid, ppc, 2000 [1994], pp. 16-17.

La convergencia entre los medios y la religión

El análisis de la mediatización religiosa contemporánea destaca que el campo religioso actual evidencia el tradicional uso difusionista de los medios de comunicación para gestionar las creencias, así como la apropiación simbólica de los espacios públicos mediatizados para ganar poder, construir diversos tipos de interacciones, visibilizarse e incidir en el espacio público.

Stewart Hoover[3] afirma que cada vez se observa una convergencia más clara entre el mundo de los medios de comunicación y el de lo religioso. Ya que tanto la religión como los medios se han constituido en campos desde los cuales los individuos interactúan con símbolos y prácticas culturales que refuerzan sus sentidos de espiritualidad en la vida cotidiana. Desde esta perspectiva, otros autores[4] sostienen que los medios de comunicación y la religión crean campos de construcción social de la realidad, en donde lo sagrado y lo secular puede coexistir sin tensiones ni conflictividades.

Por un lado, esta convergencia supone que los medios facilitan un espacio donde las identidades religiosas, las comunidades de fe, y los actores religiosos son reconfigurados y representados en las esferas públicas.[5] Por otro lado, los medios también constituyen una suerte de ventana o foro cultural, mediante el cual las prácticas religiosas son articuladas y negociadas.[6] Esto implica la creación de un escenario comunicacional desde el cual los fieles o creyentes pueden interactuar o negociar entre múltiples y complejos significados de espiritualidad. Además, esta convergencia destaca cómo las ritualidades religiosas pueden adquirir formas y modalidades mediáticas, en términos de su representación e interacción pública. Al respecto, Jesús Martín-Barbero dice que:

> [s]i bien lo sagrado ha sufrido una trivialización muy fuerte, a su vez está llegando a penetrar cualquiera de las esferas de la vida cotidiana. Uno de estos campos, desde el cual es posible percibir la importancia que ha cobrado el fenómeno religioso, son los medios masivos de comunicación, que se han convertido en catalizadores de los símbolos integradores de la sociedad, como el futbol, y también la religión […]. Por mas triviales que sean esos símbolos, la televisión tiene una

[3] S. Hoover, *Religion in the media age*, Routledge, Londres, 2006.

[4] R. White, "Religion and Media in the Construction of Culture", en S. M. Hoover y K. Lundby (eds.), *Rethinking Media, Religion, and Culture*, Sage, Thousand Oaks, 1997; *cf.* S. M. Hoover, *op. cit*; I. de Feijter, *The Art of Dialogue: Religion, Communication and Global Media Culture*, Lit Verlag, Berlín, 2006.

[5] I. de Feijter, "Representing Faith in a Digital Media Culture: Problems in Church Policy Statements on Media and Communication", ensayo presentado en la International USCIA Conference, University of Antwerp, Bélgica, abril de 2007.

[6] S. M. Hoover, *op. cit.*

> honda resonancia en la capacidad y en la necesidad de que la gente se sienta alguien, y la gente se siente alguien en la medida en que se identifica con alguien, alguien en quien proyectar sus miedos, alguien capaz de asumirlos y quitárselos.[7]

Las investigaciones sobre la mediatización religiosa[8] muestran una enorme variedad en el uso y la apropiación de los medios para legitimar los saberes y prácticas religiosas. Por ejemplo, los programas radiales de consejería espiritual, el reposicionamiento de los tele-evangelistas, las comunidades religiosas que se construyen en las redes sociales, las ritualidades cívico-religiosas, los santuarios de devoción masiva, las industrias de la música religiosa en todas sus variedades, los conciertos evangelísticos masivos, etcétera.

Luis Ignacio Sierra, remarca en el caso brasileño católico la amplitud, densidad y movilidad de la industria musical religiosa.

> El marketing musical religioso, dentro del cual se incluyen todas las corrientes religiosas, se ha insertado dentro la estrategia de una "economía del contacto mediático", por la vía de un "contrato musical" implícito que, mediante imaginativos recursos empresariales, pretende abarcar el mayor número de consumidores de ese tipo de productos simbólico-religiosos. Sigue prevaleciendo el circuito de troca simbólico-comercial: demanda-oferta-consumo-demanda. Los conceptos empresariales y administrativos se están consolidando en verdaderas compañías multinacionales católicas gerenciadas por laicos que, involucrados en el negocio de la comercialización musical religiosa, difunden productos y servicios en serie para millones de consumidores católicos en el mundo. A la par de nuevos ritmos y melodías religiosas van surgiendo nuevos actores musicales, en nuevos escenarios, con nuevas formas de expresión musical de petición y alabanza.[9]

Por su parte, en su investigación del campo evangélico brasileño, Magali Cunha observa que se construye una especie de religiosidad mediática alrededor de la denominada industria de la música góspel, que amplia el espectro de consumidores de los bienes religiosos más allá de la Iglesia y, al mis-

[7] J. Martin-Barbero, "Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático", *Diálogos*, núm. 41 (Felafacs, Lima, 1995), pp. 71-81, p. 10.

[8] R. de la Torre, y C. Gutiérrez Zúñiga, "La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas", *Desacatos*, núm. 18 (2005); M. do N. Cunha, *A Explosão Gospel. Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico contemporâneo*, Mauad, Río de Janeiro, 2007; L. I. Sierra, "Mercadeo celestial: Marketing musical religioso", en J. M. Pereira, M. Villadiego y L. I. Sierra (eds.), *Industrias culturales, músicas e identidades. Una mirada a las interdependencias entre medios de comunicación, sociedad y cultura*, Pontifica Universidad Javeriana, Colombia, 2008; R. Pérez, *Media and the Re-signification of Social Protest, Change and Power among Evangelicals: The Peruvian Case*, tesis de maestría, School of Journalism and Mass Communication of the University of Colorado, Boulder, EUA, 2009; J. Algranti (ed.), *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*, Biblos, Buenos Aires, 2013.

[9] L. I. Sierra, "Mercadeo celestial...", *op. cit*., p. 187.

mo tiempo, genera cambios significativos en la propia liturgia tradicional y en los demás rituales practicados por los feligreses.

Estos productos religiosos mediáticos evidencian el modo como el fenómeno de la mediatización religiosa adquiere nuevas modalidades discursivas, construye nuevos escenarios y visibiliza la variedad de actores y saberes religiosos. Aunque también contribuye a la reconfiguración de los papeles, las estructuras de autoridad y los patrones de organización, sobre los cuales tradicionalmente se han afirmado las Iglesias y grupos religiosos.

La gestión mediática de las creencias

De acuerdo con Roxana Reguillo, los medios de comunicación se han convertido en los nuevos espacios desde los cuales se organiza una suerte de gestión de las creencias. Para ella,

> la mediatización del milagro o del acontecimiento [religioso]… le otorga credibilidad, mediante la "transparencia" de la imagen. Mediante el lente de la cámara, el ciudadano-espectador se convierte en testigo y copartícipe del milagro, la televisión democratiza; ya no hay un predestinado, todos son "elegidos". El saber de los expertos es desplazado y la voz de los profanos es valorizada.[10]

En esta misma línea, Joaquín Algranti constata que los actores religiosos contemporáneos ha construido industrias comunicacionales de las creencias religiosas, que ahora fungen como agentes económicos de bienes culturales, es decir, editoriales, productoras musicales, discográficas, santerías, etc. Según Algranti, el *merchandaising* religioso les permite ampliar el universo de los potenciales consumidores-creyentes, por lo que incluso desarrollan una estrategia comunicacional que crea mercancías marcadas o desmarcadas para cada perfil de creyente.[11]

Por estas razones cada vez es más evidente el crecimiento de un mercado religioso *mass*-mediático que genera nuevas formas de producción y consumo de los bienes (simbólicos) de salvación. Muchos grupos, redes o movimientos religiosos han trascendido el mercado intra o interreligioso. Además, han pasando de la producción de programas mediáticos o la gestión de empresas mediáticas religiosas a la apropiación de los espacios comerciales y seculares de los medios masivos. Desde esa posición resulta más fácil construir las nuevas industrias.

[10] R. Reguillo, "The Oracle in the City: Belief, Practices, and Symbolic Geographies", *Social Texts* 81, vol. 22, núm. 4 (invierno de 2004), p. 7.

[11] J. Algranti, *op. cit*.

> Esta suerte de mercantilización mediática de los saberes religiosos da cuenta que la religión se vuelve cada vez más una cuestión de consumo de bienes culturales. Los términos de religiones a la carta, consumos religiosos, mercancías religiosas, turismo religioso, señalan que la religión contemporánea ha llegado a tal grado de mercantilización, que los símbolos sagrados, antes reservados a los rituales religiosos, ahora se ofrecen y circulan como una mercancía cultural más.[12]

Todo esto lleva a pensar que las prácticas religiosas contemporáneas, en la actualidad, se construyen en el marco de escenarios sin fronteras territoriales y marcadas hibridaciones de las prácticas y discursos religiosos. La hibridación religiosa supone, desde esta perspectiva, una constante interacción de los discursos y actores religiosos con otros bienes simbólicos, con otras memorias culturales y circuitos comunicacionales, que se mueven más allá de los espacios de la sacralidad tradicional y son permeados por el proceso de la mediatización contemporánea de la cultura.

Asimismo, manifiesta que la religión mediatizada ha generado, en primer lugar, nuevos espacios y sentidos desde los cuales se producen y se consumen los bienes religiosos. En este proceso, los medios desempeñan el papel de intermediarios de las creencias y representan espacios de resacralización de las culturas contemporáneas.[13]

En segundo lugar, estos cambios y resignificaciones de las prácticas religiosas, producto de la mediatización, también ocurren en la manera como se establecen los nuevos sentidos de pertenencia a las comunidades de fe, las ritualidades tradicionales y las formas de legitimar las representaciones de la autoridad religiosa.[14]

Otra situación interesante ocurre en torno a la organización de iniciativas, eventos o rituales que determinados grupos religiosos desarrollan en espacios públicos ubicados más allá del territorio eclesiástico o religioso tradicional. De este modo, estos grupos usan las plataformas mediáticas para mostrar a los fieles su capacidad de movilización e interacción con actores sociales que se encuentran alrededor del poder político y mediático.

En este contexto, la emergencia pública de sectores religiosos emergentes devela una intensa "batalla" tanto por la legitimidad pública como por sostener la fidelidad de la feligresía en un mercado en el que la oferta religiosa se ha diversificado. Es importante remarcar el intenso proceso de resis-

[12] R.de la Torre, y C. Gutiérrez Zúñiga, "La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas", *Desacatos*, núm. 18 (2005), pp. 53-70.

[13] J. Martin-Barbero, "Secularización, desencanto…", *op. cit*; Roxana Reguillo, "The Oracle in the City…", *op. cit*.

[14] S. Hjarvard, "The Mediatization of Religion: A Theory of the Media as Agents of Religious Change", *Northern Lights*, vol. 6, núm. 1 (2008), pp. 9-26; S. M. Hoover, "Transformations: The Case of Religious Cultures", en L. Kunt (ed.), *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, Peter Lang, Londres, 2009.

tencias y negociaciones de poder entre los nuevos movimientos y las instituciones religiosas tradicionales. Pues estos últimos demandan su legitimidad con base en su herencia y trayectoria tradicional, mientras que los movimientos emergentes edifican su poder en la capacidad para movilizar grandes cantidades de seguidores y desarrollar estrategias comunicacionales creativas y efectistas en el espacio público.

En tercer lugar, el proceso de mediatización de la religión contemporánea produce, a nivel más general, una ruptura en los monopolios religiosos que no necesariamente se traduce en la ausencia de un único referente en el mercado religioso, sino más bien en la multiplicación de las instancias —y espacios— de regulación de las creencias.

En este escenario, William Beltrán[15] identifica un proceso de reconfiguración del rol de los fieles religiosos y seguidores de la fe, ya que en este contexto han de convertirse en consumidores distantes de los discursos religiosos institucionalizados y se vuelven coproductores de los bienes religiosos que se originan en las instancias tradicionalmente institucionalizadas y en otras fronteras culturales. De este modo, según Willian Beltrán, ellos

> tienen en esta situación, una mayor libertad de elegir y mezclar las diversas ofertas disponibles en el mercado, lo que los hace coproductores de los bienes religiosos que consumen. Pero, además, porque las opiniones e iniciativas individuales tienen ahora un mayor peso en la transformación de las tradicio nes y estructuras religiosas. En otras palabras, la desregulación interna de las instituciones religiosas amplía el campo de acción de los actores individuales.[16]

Este reposicionamiento de los fieles, en cuanto que productores y consumidores de los "bienes de la fe", ha hecho que los movimientos y organizaciones religiosas desarrollen diversas estrategias para ofrecer bienes y servicios más atractivos, en la medida en que se encuentran en competencia con otras ofertas simbólicas que tienen el mismo objetivo: mantener a los fieles y ganar nuevos adeptos.[17]

En conclusión, desde la perspectiva de la mediatización religiosa, es posible sostener que, en la actualidad, los medios de comunicación no son simples canales de difusión de las doctrinas y creencias religiosas. Ya que su papel de mediador contribuye significativamente a moldear las nuevas articulaciones públicas de la religión, en donde los tradicionales mitos, símbolos y rituales son resignificados y aplicados en otros escenarios que traspasan los límites de los espacios de la sacralidad tradicional.

[15] W. M. Beltrán, "La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa", *Revista Colombiana de Sociología,* núm. 33 (julio-diciembre, 2010).

[16] *Ibid*., p. 52.

[17] *Ibid*.

Véanse también

"Neopentecostalismo", "Iglesia Universal del Reino de Dios", "Religión y política: Brasil", "Laicidad a la brasileña".

Bibliografía

Algranti, J. (ed.), *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas,* Biblos, Buenos Aires, 2013.

Casanova, J., *Religiones públicas en el mundo moderno,* Editorial PCP, Madrid, 1994.

Hjarvard, S., "The Mediatization of Religion: A Theory of the Media as Agents of Religious Change", *Northern Lights,* vol. 6, núm. 1 (2008), pp. 9-26.

Hoover, S. M., "Transformations: The Case of Religious Cultures", en L. Kunt (ed.), *Mediatization: Concept, Changes, Consequences,* Peter Lang, Londres, 2009.

Martin-Barbero, J., "Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático", *Diálogos,* núm. 41 (Felafacs, Lima, 1995), pp. 71-81.

Reguillo, R., "The Oracle in the City: Belief, Practices, and Symbolic Geographies". *Social Texts 81,* vol. 22, núm. 4 (invierno de 2004).

Sierra, J. I., "Mercadeo celestial: Marketing musical religioso", en J. M. Pereira, M. Villadiego y L. I. Sierra (eds.), *Industrias culturales, músicas e identidades. Una mirada a las interdependencias entre medios de comunicación, sociedad y cultura,* Pontifica Universidad Javeriana, Colombia, 2008.

White, R., "Religion and Media in the Construction of Culture", en S. M. Hoover y K. Lundby (eds.), *Rethinking Media, Religion, and Culture,* Sage, Thousand Oaks, 1997.

MEDITACIÓN EN EL CATOLICISMO CONTEMPORÁNEO

Gustavo Andrés Ludueña

En las últimas dos décadas, la meditación cobró nuevos valores y sentidos en el catolicismo. Si bien en lo ritual no resulta novedosa para la Iglesia católica, su inclusión en los hábitos de quienes adscriben a esta religión y la manifestación en la discursividad de los actores evidencia un proceso de amplia envergadura. Éste obedece a cambios endógenos al catolicismo y a otros de orden cultural que están fuera de sus confines. En los primeros opera el redescubrimiento del cristianismo primitivo y místico; mientras que en los segundos, la impronta de la Nueva Era en América Latina. Diversos estudios alumbran estas dos transformaciones. La meditación como tecnología espiritual legítima, al igual que la oración, es considerada por los católicos un instrumento ligado con el pasado cristiano; pero también, en ocasiones, es visto como un elemento de una cultura anclada en tradiciones orientales para lograr un estado de bienestar personal y unión con lo sagrado.[1]

La relación entre ambas visiones denota posiciones que no siempre coinciden entre los fieles y los agentes institucionales. Por un lado, despierta el deseo por explorar el pasado y los usos cotidianos de una práctica que estimula el bienestar, y permite construir desde otro sitio el vínculo con Dios; por otro lado, en contraposición, la meditación puede ser fuente de ambigüedades y errores que alejan al creyente de la fe verdadera. En esta línea, la Congregación para la Doctrina de la Fe declaró que la oración "rehúye técnicas impersonales o centradas en el yo, capaces de producir automatismos en los cuales, quien la realiza, queda prisionero de un espiritualismo intimista, incapaz de una apertura libre al Dios trascendente".[2] Si bien distintas expresiones alentaron un estilo de meditación que promueve un diálogo con los llamados "Padres del Desierto" y figuras del misticismo medieval, otros enfoques de la meditación no cristiana fueron considerados a pesar de esas advertencias.

[1] V. Altglas, *From Yoga to Kabbalah. Religious exoticism and the logics of bricolage*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

[2] J. Ratzinger, *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana*, Roma, 15 de octubre de 1989.

Viejos y nuevos rituales

El catecismo de la Iglesia católica identifica tres "expresiones de la oración": oración vocal, oración de contemplación y meditación. Esta última es vista como una parte sustantiva de la actividad orante personal. De esta manera, en la versión catequística está profundamente enlazada al acto de lectura y se acentúa, en especial, su rol frente al texto sagrado (*i. e.* la "Palabra de Dios") que está para ser meditado. En la llamada "oración de las horas", que incluye, entre otros, la lectura de salmos y responsorios, destaca la *lectio divina* —lectura divina—, ya que surge de la meditación de lo escrito y pasa a convertirse en una suerte de oración. Dicha rutina de lectura está compuesta por las instancias de *lectio* (lectura del texto sagrado), *meditatio* (meditación de la palabra), *oratio* (oración) y *contemplatio* (descanso en la presencia divina). El procedimiento se remonta a los primeros siglos cristianos, y hace del texto el medio primordial de comunicación con Dios a través de lo que se entiende como la "escucha" de su palabra. Pese a esta definición canónica, surgieron alternativas para entender y practicar la meditación. Una de las más extendidas en Latinoamérica es el Movimiento Mundial para la Meditación Cristiana (The World Community for Christian Meditation) que, con grupos de "meditadores" desde México hasta Argentina, postula una práctica meditativa consistente en la iteración mental de una palabra sagrada.

Para las personas que meditan es inevitable ensayar un intercambio entre el ideario católico al que se adhieren, y el imaginario al que se anexan formas no cristianas de meditación que, a una escala regional, obtuvieron una vasta propagación.[3] Su mención en los medios de comunicación, ejercicio en algunos hospitales públicos, escuelas y cárceles, en tratamientos de salud mental, etc., en conjunción a menudo con otras técnicas como el yoga, le ha valido a la meditación una imagen positiva sea que emane de alguna tradición cristiana o de otras. Asimismo, ejerce un encanto distinto al de la liturgia habitual dado que, en lo ritual, sintoniza con un discurso culturalmente instaurado tanto por la experiencia de la Nueva Era como por la profusión de un saber monástico en la sociedad (por ejemplo, silencio, retiro, etcétera).

En este terreno, la secularización de la espiritualidad monacal fue producto de la llegada de acciones y cosmovisiones de religiosos a la esfera pública. Algunos casos concretos en América Latina son los de movimientos y organizaciones como Soledad Mariana o el Centro de Espiritualidad Santa María de Buenos Aires, u otros que vinieron del protagonismo de sujetos re-

[3] *Cf.*, por ejemplo, M. A. Camurça, "Sombras na Catedral: A Influência *New Age* na Igreja Católica e o Holismo da Teologia de Leonardo Boff e Frei Betto", *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, núm. 1, vol. 1 (1998), pp. 85-125.

conocidos como el benedictino Marcelo Barros de Sousa (Brasil) o el exmonje trapense Hugo Mujica (Argentina). Iniciado a mediados de la década de 1970, la divulgación de esta cultura espiritual monástica —integrada por saberes y tecnologías ascéticas— alimentó una actitud favorable a la recepción de la meditación.[4]

Como dispositivo de oración, la meditación emplazó al propio ser como objeto de reflexividad sistemática en torno al ego y su función en las determinaciones sobre la conciencia y existencia vital. En materia de las acciones rituales sugeridas por cada movimiento existe un arco plural que va de una meditación focalizada en el texto sagrado —que la aproxima a la definición oficial antedicha— para lograr la contemplación, a otra sustentada en la repetición mental de una palabra a modo de mantra. Por ejemplo, las enseñanzas dirigidas a ejercitar la meditación acentúan la regularidad diaria en periodos de pocos minutos de práctica individual. También se propone elegir lugares y momentos que colaboren en la tranquilidad, pasividad y relajación de quien medita a fin de asegurar su eficacia y generar un estado contemplativo de unión con Dios. Por otro lado, entre los autores que sirven de inspiración a estos métodos de meditación están Teresa de Ávila, Maestro Eckhart, Juan de la Cruz, Francisco de Sales, Juan Casiano, Thomas Merton, el texto místico anónimo del siglo XIV *La nube del no saber,* entre otros.

La meditación como movimiento eclesial

Luego del Concilio Vaticano II (1962-1965), y como efecto de la redefinición del estatus del laicado, la Iglesia experimentó profundas modificaciones; uno de cuyos corolarios más significativos fue la aparición de movimientos y congregaciones con nuevas propuestas pastorales, teológicas y espirituales. Fue en el marco de esta mutación global de la Iglesia en su conjunto donde emergieron líneas religiosas que dieron lugar a movimientos y organizaciones que hicieron de la meditación una parte nodal de su actividad y misión. Entre estas manifestaciones pueden mencionarse, además de las antes citadas, Oración centrante (*Contemplative Outreach*) y Meditación cristiana, las cuales se originaron —respectivamente— en los Estados Unidos y el Reino Unido, pero adquirieron proyección transnacional mediante la actuación de grupos y redes de meditadores.

A estas formas institucionalizadas se adicionan otras experiencias que, sin constituir estructuras organizadas, asumen principios similares. En general, aun con una distribución y conformación heterogénea, estos movi-

[4] G. A. Ludueña, "A worldly monasticism. New Catholic spiritualities and secularisation of monastic culture in Latin America", en I. Jonveaux, y S. Palmisano (eds.), *Monasticism in Modern Times*, Ashgate, Londres, en prensa.

mientos se adaptaron exitosamente en medios católicos y ocuparon espacios sociales que, aunque periféricos a los clásicos esquemas parroquiales, han sido activos en la realización de charlas, retiros, talleres, etcétera.[5]

Pese a la introducción de la meditación en la cultura y en el imaginario religioso regional de la mano de elementos ligados mayormente al movimiento de la Nueva Era, el catolicismo registra antecedentes previos que se adelantan a su extensión en la sociedad latinoamericana. No obstante, esta presencia histórica en ámbitos contemplativos restringidos, la adopción en el resto del escenario católico no siempre se adecuó a las nociones teológicas y usos autorizados. En la actualidad hay una reinvención de la meditación que se ha nutrido tanto de perspectivas interreligiosas como, en ciertos casos, de significados traídos por la Nueva Era. Aquí, las cosmologías teológicas del catolicismo entraron en relación con otras más modernas e inspiradas en Oriente. A causa de esto, diversos sectores ortodoxos condenaron la meditación y otras prácticas análogas por calificarlas como ajenas y perjudiciales al dogma católico. La obra y conferencias del benedictino alemán Anselm Grün en países del área, por ejemplo, ilustran este punto, ya que las diatribas recibidas en algunas de sus visitas a países de la región puede deducirse como fue la reacción del dominico colombiano fray Nelson Medina.

En suma, la emergencia de estos movimientos alrededor de la meditación hizo posible crear lazos de sociabilidad entre individuos adscriptos a cada uno de ellos, que concluyeron en el ensamblaje de redes nacionales y transnacionales. Así, el descubrimiento de la meditación instaló una nueva mística a partir de modalidades innovadoras de intercambio con la divinidad, con la institución y con uno mismo. Se trata de una mística renovada de participación al tiempo que permite generar pequeñas comunidades de meditadores. En este sentido, las sociabilidades ordenadas bajo estructuras y modos de organización no clerical refuerzan la autogestión y la administración independiente, lo cual hace visible una arista recurrente en la caracterización de estas asociaciones.

Medios de divulgación

La divulgación de una producción literaria sustantiva de la mano de autores de procedencia monástica, cuyas obras fomentan el valor de una espiritualidad católica redescubierta, coloca a la meditación en una sintonía que acerca al catolicismo con principios de otras religiones —por ejemplo, el budismo— e incluso con postulados rituales y cosmológicos ligados a la Nueva

[5] G. A.Ludueña, "Ritual, narrativa e imaginación religiosa descentrada en espiritualidades católicas contemporáneas. Una mirada desde la periferia", *Miríada. Investigación en Ciencias Sociales*, núm. 10 (2014), pp. 89-114.

Era. Su valoración como una estrategia posible de oración entre quienes se adhieren al catolicismo no fue neutral a la dinámica litúrgica. Este encuadre nativo le otorgó validez, legitimidad, y la puso en diálogo con otras tecnologías convencionales autorizadas por la institución; al tiempo que también las puso en competencia con la meditación.

En un marco global, en los espacios católicos tuvo un influjo capilar en los ámbitos rituales domésticos y, en determinadas situaciones, sustituyó en un alto grado los hábitos litúrgicos establecidos y liderados por la oración tradicional. Por otra parte, la existencia de un imaginario cultural relativamente reciente y extendido por fuera de las fronteras ambiguas del paisaje eclesial, que inviste a esta tecnología espiritual de una autorización social implícita, predispuso a los católicos a conceder una sanción positiva que favoreció su aceptación y aun su ejercicio en los márgenes de la Iglesia. Un rastreo sobre las últimas décadas muestra los lazos entre la meditación y la secularización de la cultura monástica antes citada.

La presencia que adquirió la obra del monje trapense Thomas Merton (1915-1968) en América Latina a partir de la década de 1960 marcó el primer hito en la secularización de un saber monástico basado en el valor del silencio, el retiro, la oración y la autorreflexión. Asimismo, los trabajos de Raimon Panikkar (1918-2010) que trataban sobre la experiencia de lo divino, las relaciones entre religión y ciencia, y el contacto con el hinduismo —que se extendía a otras confesiones en una propuesta interreligiosa similar a la de Merton— tenía sentido a los ojos de católicos que buscaban una renovación en la experiencia espiritual. Aunque más tardíamente conocidas en Latinoamérica, las vivencias de los benedictinos británicos Bede Griffiths (1906-1993) y John Main (1926-1982) en la India, acercaron a la cosmología católica al hinduismo. En particular, en lo referido a las formas rituales de la oración que se materializaron en el desarrollo de la meditación y terminaron cultivando un gran número de seguidores.

Main, en especial, creó el mantra que, encaminado a profundizar la vida espiritual de la persona a través de su repetición diaria en periodos cortos, es parte central del movimiento de Meditación cristiana con presencia en toda América Latina. Su por entonces discípulo y líder actual, el benedictino Laurence Freeman, visita año tras año países de la región para dar charlas públicas, realizar retiros espirituales y ejercicios colectivos de meditación. En modo similar actúa el trapense Thomas Keating, uno de los creadores del método de la "oración centrante" y fundador de la organización homónima que cuenta con pequeños grupos de meditación en Latinoamérica (Colombia, Honduras, Cuba, México, Argentina, Venezuela, etc.). Asimismo, el monje de esa orden religiosa David Steindl-Rast dictó charlas en Argentina, Chile y Uruguay sobre la meditación, el valor del silencio en la vida cotidiana y la importancia de vivir el presente a través de una actitud de gratitud. Por otro lado, las conferencias dadas en el marco de la presentación de sus obras en

la Feria Internacional del Libro de Buenos Aires y en otros ámbitos culturales y religiosos, al igual que había sucedido antes con Grün, sirvieron como plataformas públicas de difusión de una espiritualidad monástica que conversa con la psicología.

La meditación, como significante normalmente asociado a una espiritualidad genérica, atraviesa el paisaje de creencias y prácticas religiosas allende las denominaciones específicas. Su elaboración simbólica, considerada un mecanismo de relación con lo divino y con el propio ser, así como una tecnología estimuladora del bienestar personal, experimenta un proceso de acomodación cultural cuya manifestación más elocuente se advierte en su naturalización en el lenguaje ordinario. La impronta del diálogo interreligioso que caracteriza a algunos de estos movimientos, tal como sucede paradigmáticamente con Meditación cristiana, abre una visión pluralista que se materializa en la aceptación de otras religiones y, por tanto, adscribe a una posición tolerante frente a actos rituales que no son mirados como negativos o incompatibles con el propio universo cosmológico católico.[6] En suma, los movimientos desarrollados en torno a la meditación, que la ven como legítima en el horizonte ritual y simbólico-religioso, apuntan a un catolicismo místico y reencantado que, como tipo ideal weberiano, puede situarse como alternativa no excluyente a otros catolicismos coexistentes de tipo popular, carismático y parroquial.

Véanse también

"Ascesis-Ascetismo", "Movimiento de renovación carismática católica", "Vida religiosa femenina en México", "Yoga".

Bibliografía

Amaral, L., G. Küenzlen y G. Danneels, *Nova Era. Um desafio para os cristãos,* Paulinas, São Paulo, 1994.

Carranza, B., C. Mariz y M. Camurça, *Novas comunidades católicas. Em busca do espaço moderno,* Idéias & Letras, Aparecida, 2009.

Marzal, M. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina,* Trotta, Madrid, 2002.

Sanchis, P., *Catolicismo: modernidade e tradição,* Loyola, São Paulo, 1992.

Torre, R. de la, C. Gutiérrez Zúñiga y N. Juárez Huet, *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age,* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2013.

[6] J. Mermis-Cava, "An Anchor and a Sail: Christian Meditation as the Mechanism for a Pluralist Religious Identity", *Sociology of Religion*, núm. 4, vol. 70 (2009), pp.432-453.

MERCADO LIBRE DE LA FE

Andrew Chesnut

Este ensayo emplea la herramienta teórica de la economía religiosa para explicar el reciente crecimiento del pentecostalismo, del catolicismo carismático y de las religiones de la diáspora africana en América Latina. Si bien estas tres religiones están unidas por sus productos comunes: la curación por la fe y pneumacentrismo, cada una de ellas produce y ofrece bienes y servicios especializados que permiten diferenciarlas en el mercado latinoamericano de la fe. La conversión es el producto especializado más importante del pentecostalismo y tiene un gran atractivo para decenas de millones de latinoamericanos que buscan cambiar y mejorar sus vidas. El papel de la virgen en el catolicismo carismático y la amoralidad de los grupos de la diáspora africana compiten ahora con la conversión pentecostal como productos especializados en un mercado religioso altamente competitivo.

Una de las suposiciones claves en el enfoque económico de la religión en América Latina es que estos países han experimentado una gran transformación, de una economía religiosa monopolística a una no regulada en la que organizaciones basadas en la fe, como empresas comerciales, compiten por los consumidores religiosos.[1] En este relativamente nuevo mercado libre de la fe, los latinoamericanos pueden elegir entre una increíble variedad de opciones que van desde la religión afrobrasileña de Umbanda hasta el grupo Nueva Era conocido como la Unión Vegetal (União do Vegetal en portugués). No es sorprendente que el segmento del mercado (en términos de porcentajes de adeptos entre la población) ha registrado una caída correspondiente para la Iglesia católica institucional. Así como Roger Finke y Rodney Stark han postulado, la "mano invisible" del mercado religioso libre puede ser tan imperdonable con empresas religiosas como lo es con sus contrapartes comerciales.[2]

Por tanto, un enfoque a la economía religiosa predice que si los consumidores religiosos demuestran un fuerte gusto por los tipos de la fe mas par-

[1] El concepto de los laicos como consumidores religiosos no significa que no participen en la producción espiritual por cuenta propia, más allá del ámbito de los productores especializados, tal como los sacerdotes católicos. El concepto, más bien, se propone ilustrar su papel principal en la religión organizada como clientes que compran los bienes espirituales de aquellos que se especializan en la producción religiosa. Tanto en las economías religiosas como en las comerciales, la dicotomía fundamental está entre los productores y los consumidores.

[2] R. Finke, y R. Stark, *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 1992, p. 7.

ticipatorios (como lo hacen actualmente), esas religiones que restringen la participación laica tendrán que modificar sus productos o enfrentar la marginación. Para ampliar este argumento, si el pentecostalismo, el catolicismo carismático y las religiones de la diáspora africana han prosperado en el comienzo del siglo, es porque han aprendido a competir de manera eficaz en un entorno pluralista. Por otro lado, si las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y el protestantismo histórico comienza a estancarse, es sobre todo porque carecen de productos competitivos atractivos para las masas y no son vendedores hábiles. El propósito de este ensayo es situar esta perspectiva de la economía religiosa dentro de la literatura sobre la conversión religiosa y delinear los productos religiosos específicos que han impulsado el reciente crecimiento del pentecostalismo, el catolicismo carismático, y los grupos de la diáspora africana en América Latina. En cuanto al primer objetivo, sostengo que la economía religiosa nos proporciona una excelente herramienta para la comprensión de los factores comunes (preferencias religiosas, bienes y mercadotécnica) que caracterizan a los grupos religiosos de más rápido crecimiento en América Latina. Si bien este paradigma no nos puede decir exactamente quién se va a convertir, qué factores serán más influyentes en su conversión o cuál puede ser su grado de compromiso, sí nos proporciona predicciones útiles, hipótesis y explicaciones de los cambios a gran escala en la afiliación religiosa. A diferencia de un paradigma de un estricto actor racional que asume una demanda inelástica de bienes religiosos y un asumido orden establecido de preferencias religiosas, el enfoque que presento destaca las preferencias individuales de aquellos que se convierten y cómo el mercado religioso responde a sus preferencias.

Espíritu del éxito

Dos grupos cristianos, uno pentecostal y el otro católico, y las religiones de la diáspora africana han demostrado ser los competidores más hábiles en la economía religiosa no regulada que se ha desarrollado durante el último medio siglo. El pentecostalismo, la Renovación Carismática Católica (RCC) y las religiones de la diáspora africana, como el candomblé brasileño y el vudú haitiano, se han convertido en algunos de los movimientos religiosos de más rápido crecimiento de la región. La mayoría de los creyentes de las clases populares que practican su fe en un entorno institucional lo hace en los templos y *terreiros*[3] de estos tres grupos religiosos. Mientras que la atención se enfoca en las doctrinas y prácticas que separan las tres religiones, hay que señalar que los denominadores comunes de pneumacentrismo y de la cura-

[3] El *terreiro* es el espacio sagrado, con frecuencia el jardín de un adepto, donde los ritos de Umbanda y Candomblé se realizan.

ción por la fe las unen en su éxito en el mercado libre de la fe. Derivado de la palabra griega alma o espíritu, pneumático es la rama de la teología cristiana que trata con los asuntos del Espíritu Santo. Con una ampliación de la definición más allá de sus límites cristianos tradicionales, este estudio considera que la religión pneumática puede ser cualquier organización basada en la fe que establezca una comunicación directa con el espíritu o espíritus en el centro de su sistema de creencias. Así, tanto el pentecostalismo como la RCC son pneumacéntricas en el sentido de que su énfasis en el papel de la tercera persona de la trinidad las distingue de las denominaciones cristianas no-carismáticas.

Del mismo modo, las religiones de la diáspora africana, que a menudo se denominan "cultos de posesión", ponen la relación entre los creyentes humanos y espíritus divinos en el núcleo de su práctica. De hecho, las danzas rituales en las que los espíritus, como el de la Cabocla Mariana, poseen a los creyentes y los llevan a un estado de trance son las condiciones necesarias (*sine qua non*) de la religión diáspora en América Latina.[4] Por tanto, a pesar de que la RCC y los pentecostales consideran a las religiones de la diáspora demoníacas e incluso han lanzado una pequeña guerra santa en contra de ellas en algunas partes de Brasil, la primacía del pneuma une a las tres en su masivo atractivo para los consumidores religiosos latinoamericanos. Una fuerte preferencia por la religión pneumacéntrica por parte de los consumidores religiosos populares ha impulsado en gran medida el balance de estos tres grupos en competencia.

Estos tres grupos pneumacéntricos también resultan ser las organizaciones que ponen curación por la fe, en sus innumerables manifestaciones, en el centro de sus teologías y prácticas. De hecho, en mi anterior estudio del pentecostalismo en Brasil, argumenté que la Asamblea de Dios y otros han proliferado sobre la base de curación por la fe y su relación dialéctica con las enfermedades relacionadas con la pobreza (los agentes patógenos de la pobreza). Los católicos carismáticos y practicantes de religiones afro comparten el énfasis pentecostal en la curación de los creyentes de sus aflicciones mundanas a través de la intervención divina. Dada la mayor incidencia de todos los tipos de aflicciones físicas, psicológicas y espirituales entre las clases populares de América Latina, el atractivo masivo del producto estándar de cura divina debería sorprender a pocos.

[4] La Cabocla Mariana es una guía o espíritu picaresca del Umbanda cuya posesión de las devotas a menudo les lleva a bailar de forma erótica bebiendo licor. En muchas partes de Brasil es muy popular entre las sexoservidoras.

Teoría microeconómica, elección racional y mercados religiosos

Algunos lectores que no están familiarizados con la aplicación de la teoría microeconómica al estudio de la conversión podrían estar sorprendidos o incluso desconcertados por la descripción y el análisis de los fenómenos religiosos en términos económicos. De hecho, la aplicación de la teoría microeconómica a la actividad religiosa es un desarrollo relativamente reciente en la sociología de la religión. El sociólogo estadunidense Peter Berger fue pionero en la práctica a principios de la década de 1960 mediante la aplicación de principios microeconómicos a su análisis del ecumenismo. Unos años más tarde en su libro clásico, *El pabellón sagrado,* Berger aclaró la dinámica de las economías religiosas monopólicas y las de libre mercado mediante el empleo de la teoría microeconómica. El modelo dinámico de Berger demostró, por ejemplo, que en un ambiente religioso pluralista la fe que una vez fue impuesta como el producto de un monopolio ahora debe ser promovida y vendida a los clientes para que compren los bienes religiosos que más les atraigan.[5]

Mientras que el trabajo posterior de Berger tomó una dirección diferente, otro sociólogo norteamericano de la religión, Rodney Stark, comenzó a analizar la economía religiosa vibrante estadunidense por medio de las herramientas teóricas de la microeconomía. Una de sus mayores contribuciones en el campo es el descubrimiento de que las tasas de participación en actividades religiosas son mayores en las economías espirituales no reguladas que en las monopolistas.[6] Por tanto, históricamente, un mayor porcentaje de norteamericanos más que latinoamericanos han asistido a servicios religiosos y se han involucrado en actividades eclesiales. La aplicación de la teoría microeconómica al estudio sociológico de la religión es ahora común en la investigación realizada en los Estados Unidos y está aumentando en el trabajo académico sobre la actividad religiosa más allá de sus fronteras.

Debatiendo la economía religiosa en Latinoamérica

En el contexto de América Latina, la economía religiosa es un mercado muy reciente. El estudio pionero de Anthony Gill, *Rendering Unto Caesar,* se publicó hace más de una década. La hábil aplicación de Gill del modelo de mercado a las orientaciones políticas de los episcopados católicos en Améri-

[5] P. Berger, *The Sacred Canopy*, Anchor Books, Garden City, NY, 1969, p. 138.
[6] R. Finke y R. Stark, *op. cit.*, p. 18.

ca Latina postuló que la competencia religiosa del creciente protestantismo llevó a obispos en países como Brasil y Chile a adoptar una opción preferencial por los pobres y oponerse a las dictaduras militares. Asimismo, Gill mostró que donde el crecimiento protestante fue mucho más lento, como en Argentina, los episcopados no sólo decidieron no optar por los pobres, sino que a menudo apoyaron activamente a los militares en su gobierno autoritario. Por tanto, Gill argumenta que la opción preferencial por los pobres en los países con altos niveles de competencia protestante era esencialmente una estrategia de retención de miembros dirigida a aquellos segmentos de la comunidad católica que eran más propensos a convertirse al pentecostalismo.[7] Mientras que muchos estudiosos en América Latina reconocen que las organizaciones religiosas compiten entre sí en la nueva economía pluralista, el estricto enfoque de actor racional de Gill ha sido ampliamente criticado por su supuesta reducción de "trayectorias a través de la arena religiosa" a los "esfuerzos puramente oportunistas para resolver problemas concretos".[8]

Por otra parte, el paradigma de la elección racional a la religión como el de Gill ha sido acusado de negar agencia a los consumidores religiosos e ignorar las formas de producción y consumo que tienen lugar fuera de las instituciones religiosas formales (como el catolicismo popular). Ambas críticas merecen ser consideradas y ofrecen direcciones útiles para modificar el paradigma estricto de actor racional acerca de la conversión religiosa.

Para hacer frente a estas preocupaciones legítimas, hay que empezar por aceptar el hecho de que la demanda religiosa puede variar según el tiempo y el espacio. Por ejemplo, en la América Latina contemporánea, la demanda de bienes y servicios religiosos es mucho mayor en Guatemala que en Uruguay. Además, puede haber una relación dialéctica entre la demanda y la producción. En otras palabras, los productores religiosos innovadores pueden crear una demanda para sus nuevos productos por medio de mercadotecnia, mientras que los gustos y preferencias de los consumidores a menudo determinan el desarrollo de nuevos bienes y servicios. Por último, el hecho de permitir que la producción religiosa continúe fuera del ámbito de la religión institucionalizada, ayuda a entender mejor la forma en que los consumidores religiosos creativos pueden resistir, transformar y mezclar productos religiosos para satisfacer sus necesidades espirituales y materiales. Incluso con estas modificaciones importantes, las limitaciones de la perspectiva de la economía religiosa son claras. El modelo es el más adecuado para explicar los macroniveles de competencia religiosa, crecimiento y decadencia.

[7] A. Gill, Rendering Unto Caesar, University of Chicago Press, Chicago, 1998.

[8] J. Burdick, *Looking for God in Brazil*, University of California Press, Berkeley, 1993, p. 8.

Los efectos del monopolio religioso

Con el fin de comprender la naturaleza de la nueva economía de libre mercado de la fe es imprescindible comprender primero los principios fundamentales de una economía religiosa monopolística. Iberoamérica, después de todo, ha experimentado sólo la mitad de un siglo de pluralismo religioso robusto, pues vivió cuatro siglos y medio en un monopolio espiritual *de jure* y *de facto*. Quizás el principio más importante del monopolio religioso es que el monopolista depende con frecuencia de la coerción estatal para imponer su hegemonía.[9] En América Latina, por ejemplo, el catolicismo era primero la religión establecida por las colonias ibéricas y, luego, continuó disfrutando monopolios sancionados por el Estado en virtud de las naciones latinoamericanas independientes hasta la segunda mitad del siglo XIX, incluso hasta las primeras décadas del siglo XX en unos pocos casos.[10] Sin acceso a los recursos legales, económicos y políticos del Estado, el monopolio religioso aspirante muy rara vez es capaz de imponer la fe por su propia cuenta.

Con un mercado garantizado por el Estado, el monopolista religioso, al igual que su contraparte comercial, no está bajo ninguna presión para suministrar un producto de calidad. En un monopolio, las únicas opciones que los consumidores tienen para consumir el producto oficial son innovar mediante la mezcla de este producto con las prácticas y creencias indígenas o no consumir la religión institucional en absoluto. Cualquiera que sea el grado de coerción impuesta por las autoridades religiosas o políticas, el principio fundamental es que el monopolista religioso es naturalmente perezoso.[11] La ausencia de competencia en un mercado religioso asegurado por el Estado no le ofrece ningún incentivo al monopolista para elaborar productos de alta calidad que satisfagan la demanda de los consumidores. Los gustos del consumidor y sus preferencias religiosas son en gran parte irrelevantes en una economía religiosa regulada.

Dado que ninguna firma religiosa puede satisfacer el gusto de consumidores que varían en la edad, el género, el origen étnico o clase, el resultado lógico es un grado sustancial en la apatía y la indiferencia entre los consumidores religiosos. Más precisamente, las economías religiosas monopólicas producen un gran número de creyentes nominales o aquellos que se sienten culturalmente conectados a la fe hegemónica, pero que no participan regularmente en servicios o actividades religiosas oficiales.[12] Las economías reli-

[9] R. Stark, *The Rise of Christianity*, Princeton University Press, Princeton, 1996, p. 194.

[10] Se debe notar que las guerras de independencia en América Latina dejaron a la Iglesia católica más débil que durante la época colonial.

[11] R. Stark, y J. C. McCann, "Market Forces and Catholic Commitment: Exploring the New Paradigm", *Journal for the Scientific Study of Religion,* 32 (1993), p. 113.

[12] R. Finke, y R. Stark, *op. cit.*, p. 113.

giosas de Iberoamérica ilustran perfectamente este principio sociológico básico. Por ejemplo, a pesar de que América Latina es considerada la región más católica del mundo, históricamente no más de 15% de las poblaciones han sido practicantes activos de la fe, es decir, que asisten a misa y otras actividades eclesiales en forma regular. Aunque la cifra parece asombrosamente baja, no es sino el resultado lógico de cuatro siglos de competencia religiosa. Por otra parte, mientras que cerca de la mitad de los sacerdotes que sirven en Iberoamérica son extranjeros, la mayoría en los Estados Unidos y Canadá son de América del Norte. Hasta hace muy poco, con el desarrollo de la RCC, los hombres de América Latina han mostrado poco interés en la vocación sacerdotal. En el mismo sentido, las recientes encuestas de actividad religiosa en América Latina han revelado que los católicos activos tienden a ser desproporcionadamente concentrados en las clases media y alta.[13] Esto, por supuesto, es el resultado natural de la Iglesia que durante cuatro siglos se enfocó en aquellos con las mayores cantidades de capital, tanto religioso como financiero. Por consiguiente, en la historia de una economía monopólica religiosa en América Latina, los católicos nominales han superado por mucho el número de practicantes activos.

En resumen, las economías monopólicas se caracterizan por un gran número de creyentes nominales, productos religiosos cuestionables y diversos niveles de la coerción estatal. Como reflejo de la insatisfacción con el producto del monopolio, la mayoría de los consumidores simplemente optan por no consumir los bienes religiosos oficiales o encontrar maneras informales para producir y consumir sus propios productos religiosos, integrados dentro de los elementos de las instituciones del monopolista religioso. Por tal razón, el origen de la inmensa multitud de católicos nominales, sincretistas y católicos no institucionales de América Latina está firmemente arraigado en cuatro siglos de monopolio religioso.

Véanse también

"Diversidad religiosa", "Secularización", "Migración internacional y cambio religioso", "Migrantes latinos en los Estados Unidos".

Bibliografía

Berger, P., *The Sacred Canopy,* Anchor Books, Garden City, NY, 1969.
Burdick, J., *Looking for God in Brazil,* University of California Press, Berkeley, 1993.

[13] R. C. Fernandes, *Censo Institucional Evangelico*, ISER, Río de Janero, 1992.

Chesnut, A., *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy,* Oxford University Press, Nueva York, 2003.

Finke, R., y R. Stark, *The Churching of America, 1776-1990,* Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 1992.

Gill, A., *Rendering Unto Caesar,* University of Chicago Press, Chicago, 1998.

MIGRACIÓN INTERNACIONAL Y CAMBIO RELIGIOSO

Olga Odgers Ortiz

América Latina: de región de inmigración a expulsora de migrantes

La forma en que América Latina se inserta en el mundo en un contexto de globalización queda bien reflejada en su paso de una región de inmigración —hasta principios del siglo XX— hacia una de las principales regiones de expulsión —a inicios del siglo XXI— que aporta casi una tercera parte de la nueva mano de obra transnacional, equivalente a cerca de 20 millones de personas.[1]

Este enorme flujo poblacional impacta al ámbito religioso latinoamericano de manera diferenciada, ya que la magnitud y dirección de los desplazamientos se distribuye de manera desigual en el subcontinente: mientras casi 30% de la población de El Salvador se encuentra en los Estados Unidos[2] y 15% de los ecuatorianos se ha desplazado hacia España,[3] la emigración extrarregional es prácticamente inexistente en Costa Rica, Nicaragua o Chile.

De acuerdo con Canales[4] los países latinoamericanos pueden clasificarse en tres grandes grupos en función de los lugares en donde se concentran sus emigrantes. Un primer grupo, conformado por México y Centroamérica —principalmente Guatemala, Honduras y El Salvador—, donde emigran mayormente a los Estados Unidos. Un segundo grupo, dirigido de manera predominante hacia España comprende a los países sudamericanos —con excepción de Chile, Venezuela y Brasil—. Y finalmente el tercero, que divide sus lugares de llegada entre los Estados Unidos y la Península Ibérica, con República Dominicana y Venezuela y con Brasil, que incorpora también a Portugal en sus destinos migratorios.

Esta primera distinción en los lugares de arribo implica una diferencia

[1] A. Canales, "Panorama actual de la migración internacional en América Latina", *Revista Latinoamericana de Población,* vol. III, núms. 4-5 (Buenos Aires, enero-diciembre, 2009), pp. 67-69.

[2] E. Popkin, "Transnational Migration and Development in Postwar Peripheral States: An Examination of Guatemalan and Salvadoran State Linkages with Their Migrant Populations in Los Angeles", *Contemporary Sociology,* vol. 51, núms. 3-4 (2003), p. 352

[3] A. Hall, "International migration and challenges for social policy: the case of Ecuador", en A. A. Dani y C. Moser (eds.), *Assets, Livelihoods, and Social Policy. New frontiers of social policy,* The World Bank, Washington, 2008, p. 308.

[4] A. Canales, "Panorama actual…", *op. cit.,* p. 73.

importante con relación al ámbito religioso. En el caso de quienes emigran hacia la Península Ibérica, el desplazamiento se realiza entre contextos donde el catolicismo permanece como el principal referente religioso —tanto en términos históricos como culturales—, aunque presenta algunas diferencias con relación al lugar que las prácticas y creencias religiosas ocupan en el espacio social y político.

En el caso de quienes se desplazan hacia los Estados Unidos, en cambio, el contraste es mayor, tanto por la diversidad religiosa imperante en los lugares de asentamiento como por la importancia que la pluralidad religiosa ha ocupado históricamente en el ámbito político.[5]

En ambos casos se construyen importantes vínculos entre quienes se desplazan y quienes permanecen, ya sea mediante la migración circular o de retorno, la comunicación constante por medios tradicionales o nuevas tecnologías, o el envío de remesas monetarias y culturales, entre las que destacan los objetos, prácticas y creencias rituales diversos.

El impacto de los desplazamientos es tal que resulta claramente visible en ámbitos tan diversos como la economía regional, la transformación en la composición de los hogares o el peso político de los ciudadanos en diáspora. Por consiguiente, es relevante cuestionar sobre el impacto de la migración internacional en el ámbito religioso latinoamericano. Esta pregunta general puede declinarse en, al menos, los siguientes temas específicos:

Migración, conversión y diversificación religiosa

Si bien es cierto que desde tiempos coloniales América Latina ha sido católica en su mayoría, también lo es que la diversidad de creencias ha encontrado distintos caminos para expresarse, ya sea a través de la práctica sincrética o paraeclesial o mediante el desarrollo de minorías religiosas. La alteridad religiosa, mirada con recelo, ha sido objeto de diversos ataques entre los que destaca el presentarla como punta de lanza de la dominación norteamericana. Esta idea, también conocida como teoría de la conspiración,[6] guió durante buena parte del siglo XX la lectura del impacto de la migración internacional en el ámbito religioso. Destaca, desde la década de 1930, el análisis de Manuel Gamio sobre los efectos de la migración en la población mexicana de Chicago, pues sostenía que inevitablemente tenderían a moderar su fanatismo religioso, a la desafiliación religiosa o a la conversión hacia el protes-

[5] R. S. Warner, "Work in Progress Towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", *American Journal of Sociology*, vol. 98, núm. 5 (1993), pp. 1044-1093.

[6] J.-P. Bastian, *Protestantismos y modernidad Latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994; R.Cipriani, "Religión difusa en América Latina", *Sociedad y Religión,* vol. XXV, núm. 44 (Buenos Aires, 2015).

tantismo. Así, hasta principios del siglo XXI, parecía haber cierto consenso al considerar que quienes se distanciaban de su lugar de origen, tendrían mayor probabilidad de cambiar de religión, y serían además potenciales agentes de proselitismo al retornar a sus comunidades.

El desplazamiento geográfico significa distanciarse de aquellos espacios familiares en donde tuvo lugar el proceso de socialización primaria para incorporarse —de manera temporal o definitiva— en contextos donde la comida, el transporte o la práctica religiosa siguen pautas y ritmos diferentes. Así, la experiencia de la migración puede constituir un estímulo importante para cuestionar, rechazar o reafirmar prácticas y creencias aprendidas durante la infancia.

En este sentido, en efecto, diversos autores[7] han señalado que la migración puede constituir un importante factor de cambio religioso para quienes se desplazan. Este impacto es aún mayor si se parte de un contexto con una diversidad religiosa limitada —como en el caso de los migrantes latinoamericanos—, hacia contextos como el estadunidense, en donde prevalece una gran diversidad religiosa con importante visibilidad en el espacio público.

Tal es el caso de las mujeres migrantes mexicanas originarias de una localidad rural en su mayoría católica quienes, tras la experiencia de la migración, se asumen progresivamente como testigos de Jehová.[8] Destaca el distanciamiento de mecanismos tradicionales de control social, una mayor familiaridad con la diversidad religiosa y la posibilidad de leer la Biblia directamente, como elementos contextuales que facilitarían una lectura reflexiva sobre las prácticas y creencias aprendidas durante la infancia. Pese a ello, conviene insistir en que se trata de un proceso complejo que no puede vincularse únicamente al desplazamiento hacia los Estados Unidos, sino que debe leerse a partir de las nuevas interpretaciones posibles que las migrantes encuentran ante "vacíos" o fisuras en el paradigma dominante en "una situación de anomía que reclama nuevas propuestas de orden y certidumbre".[9]

Así, por una parte, no se puede asumir que la migración internacional llevará necesariamente hacia la conversión religiosa y, por otra, aun en el caso de quienes en efecto cambian de adscripción religiosa intervienen numerosos factores internos, fundamentales para comprender la transformación. Conviene entonces preguntarse cuál es la magnitud del impacto de la migración internacional en la diversificación religiosa de América Latina.

[7] *Cf.* O. Odgers Ortiz, y J. C. Ruiz Guadalajara (coords.), *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempos de movilidad*, El Colegio de la Frontera Norte / Colegio de San Luis/ Porrúa, México 2009.

[8] M. J. Hernández Madrid, "El proceso de convertirse en creyentes. Identidades de familias testigos de Jehová en un contexto de migración transnacional", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXI, núm. 83 (verano de 2000), pp. 69-97.

[9] M. J. Hernández Madrid, "El proceso de convertirse en creyentes…", *op. cit.*, p. 94.

Son escasos los estudios cuantitativos que permiten identificar con precisión la amplitud del vínculo entre migración internacional y diversificación religiosa. No obstante, los datos existentes apoyan la idea de que si bien la migración internacional constituye un recurso —social, financiero, simbólico— importante en el campo migratorio, tales recursos pueden invertirse tanto en el establecimiento y desarrollo de nuevas denominaciones religiosas, como en la revitalización del catolicismo tradicional.[10]

Asimismo, es posible identificar que en aquellas regiones en donde convergen altos índices migratorios y un rápido decremento de la adscripción al catolicismo, como en Guatemala, el cambio religioso antecede al éxodo poblacional extrarregional, que se relaciona más estrechamente con variables tales como la violencia y los conflictos en el ámbito político.[11] De hecho, según los datos del Pew Research Center, entre los cinco países latinoamericanos con menor adscripción católica se encuentran Honduras, Guatemala y El Salvador —con altos índices de migración hacia los Estados Unidos—, Uruguay —con una migración preponderante hacia España y con los índices de no adscripción religiosa más elevados de la región— y Nicaragua, donde la emigración extrarregional es prácticamente inexistente.

Por otra parte, es interesante observar que el cambio religioso endógeno ha producido nuevas Iglesias que posteriormente son exportadas tanto por la labor proselitista de sus fundadores como por la adscripción a las mismas de nuevos migrantes creyentes. Es el caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios, originaria de Brasil, o de La Luz del Mundo, fundada en México. Así, la influencia de la migración en el ámbito religioso es un camino de doble vía, que se percibe también en la revitalización de numerosas parroquias estadunidenses que se nutren de nuevos fieles católicos migrantes.

Prácticas, creencias e instituciones religiosas en los procesos de integración

Por otra parte, la magnitud de la migración latinoamericana ha llevado a plantear preguntas relativas a su relación con el campo religioso en los lugares de destino.

Al principio, destaca el hecho de que sean asociaciones religiosas quienes constituyan el primer contacto de ayuda a los migrantes y de defensa de sus derechos humanos, tanto en los lugares de destino —incluso entre Iglesias que no cuentan con migrantes entre su feligresía como la American

[10] O. Odgers, L. Rivera, y A. Hernández, “Creer, migrar, circular: Propuesta metodológica para el análisis de la experiencia migratoria y el cambio religioso desde las comunidades de origen”, *Migraciones Internacionales,* vol. VIII, núm. 29 (2015).

[11] M. Cantón Delgado, *Bautizados en Fuego,* Flacso / Plumsock Mesoamerican Studies / Comach, Vermont, EU, 1998.

Friends Service Committee (Quakers)— como en lugares de tránsito, el caso más destacado es el de las Casas del migrante establecidas a lo largo del trayecto migratorio de centroamericanos hacia los Estados Unidos por la orden católica de san Carlos, mejor conocida como Scalabrini.

La adscripción religiosa resulta también una variable significativa con relación a los procesos de integración de los inmigrantes en los distintos lugares de acogida, pues contribuye a la formación de algunos nichos laborales. Tal es el caso de las migrantes ecuatorianas en España, ya que la representación que se tiene de estas mujeres católicas e hispanohablantes, consideradas culturalmente más próximas, les otorga una ventaja comparativa en el mercado laboral del trabajo doméstico y el cuidado de niños y personas mayores en el que se insertan,[12] en comparación con las trabajadoras musulmanas norafricanas.

La reproducción de prácticas religiosas tradicionales resulta también fundamental en la reconstrucción de las comunidades de origen y, posteriormente, en la construcción de vínculos transnacionales. En particular, una gran cantidad de libros muestra la forma en que las fiestas patronales son reproducidas en los lugares de destino para conectarse con las localidades de origen mediante la circularidad migratoria, la circulación de material audiovisual o el uso de las redes sociales.[13]

En este sentido, destaca la adecuación progresiva de la Iglesia católica a la movilidad de sus fieles, que va desde los discursos condenatorios de la migración por sus efectos morales en la separación de las familias, durante la

[12] C. Pedone, "Las representaciones sociales en torno a la migración ecuatoriana a España", *Iconos*. *Revista de ciencias sociales*, núm. 14 (Flacso-Ecuador, 2002), pp. 56-66.

[13] J. Durand, y D. S. Massey, *Miracles on the Border. Retablos of Mexican Migrants to the United States,* The University of Arizona Press Arizona, 1995 [edición en español: *Milagros en la frontera. Retablos de migrantes mexicanos a Estados Unidos,* El Colegio de San Luis / CIESAS, México, 2001]; V. M. Espinosa, "El día del emigrante y el retorno del purgatorio: Iglesia, migración a Estados Unidos y cambio sociocultural en un pueblo de Los Altos de Jalisco", *Estudios Sociológicos,* vol. XVII, núm. 50 (2003), pp. 375-418; M. Hernández Madrid, "El proceso de convertirse en creyentes. Identidades de familias testigos de Jehová en un contexto de migración transnacional", *Relaciones,* vol. XXI, núm. 83 (verano, 2000), pp. 67-98; G. Espinosa, y V. Elizondo, "Hispanic Churches in American Public Life: Summary of Findings", *Interim Reports,* University of Notre Dame, Notre Dame, 2003; C. Menjívar, "Religion and Immigration in Comparative Perspective: Catholic and Evangelical Salvadorans in San Francisco, Washington, D.C., and Phoenix", *Sociology of Religion,* vol. 64, núm. 1 (1º de marzo de 2003), pp. 21-45, disponible en <https://doi.org/10.2307/3712267>; M. E. D'Aubeterre, "San Miguel Arcángel, un santo andariego", *Relaciones,* vol. XXV, núm. 103 (México, 1973); M. L. Pratt, "¿Por qué la virgen de Zapopan se fue a Los Ángeles? Algunas reflexiones sobre la movilidad y la globalidad a contracorriente", *A Journal of Social History and Literature in Latin America,* vol. III (2006); L. Rivera Sánchez, "Cuando los santos también migran: Conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia", *Migraciones Internacionales* [en línea], vol. III, n.úm 4 (2006), pp. 35-59; O. Odgers Ortiz, "Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos", *Economía, Sociedad y Territorio,* vol. VI, núm. 22 (septiembre-diciembre, 2006), pp. 1-35.

primera mitad del siglo XX,[14] hasta el acompañamiento de aquellos sacerdotes que viajan por el circuito migratorio de los feligreses de su parroquia para atenderlos en sus desplazamientos, cada vez más frecuente en el siglo XXI.

La religión como recurso para la migración y viceversa

En definitiva, la amplitud y profundidad de los cambios producidos por la migración pueden observarse en diversos ámbitos del campo religioso. Simultáneamente, las prácticas, creencias, comunidades e instituciones religiosas de quienes migran ejercen una clara impronta sobre los flujos migratorios, puesto que entretejen sus redes, modulan sus sentidos, construyen nuevas formas de ser y pertenecer en el movimiento.

Así, mientras las redes migratorias hacen circular creencias y objetos rituales diversos, las redes religiosas pueden transformarse también en redes migratorias mediante la puesta en común de conocimientos, contactos, apoyos logísticos, espacios laborales y recursos espirituales para quienes se identifican como miembros de una misma Iglesia.[15]

Las nuevas necesidades de los creyentes en movimiento recurren a nuevas figuras y ritos de protección, que se transforman a partir del contacto con nuevos horizontes de creencias. Así, por ejemplo, en España las figuras de culto que viajan con los migrantes se entretejen con aquellas preexistentes en un juego de rearticulaciones y rupturas, cuando aún es posible apostar a la representación de la cercanía cultural, como en el caso de la virgen de Quinche, venerada por los ecuatorianos en Madrid.[16] O bien, transitan directamente hacia el espacio de lo subalterno y en ocasiones se insertan dentro de las nuevas corrientes esotéricas, como los danzantes aztecas,[17] la santa Muerte[18] o incluso la práctica del vudú.[19]

Por su parte, en los Estados Unidos parece que las figuras de culto aportadas por los migrantes se incorporan a un *marketplace* religioso hiperdiverso

[14] V. M. Espinosa, "El día del emigrante y el retorno del purgatorio…", *op. cit.*

[15] L. Rivera Sánchez, *op. cit.*

[16] A. Basail Rodríguez, y M. García Aguilar (coords.), *Travesías de la fe. Migración, religión y fronteras en Brasil/México,* Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 2008.

[17] R. de la Torre, y C. Gutiérrez, "Creencias prácticas y valores. Un seguimiento longitudinal en Guadalajara, 1996-2006", en O. Odgers (ed.), *Pluralización religiosa de América Latina,* El Colegio de la Frontera Norte / CIESAS, México, 2011.

[18] K. Argyriadis, "Réseaux transnationaux d'artistes et relocalisation du répertoire "afro-cubain" dans le Veracruz", *Revue Européenne des Migrations Internationales,* vol. XXV, núm. 2 (1999).

[19] C. Sánchez Carretero, "Misterios que sanan, misterios que viajan: prácticas religiosas afrodominicanas en Madrid", en Gerardo Fernández Juárez (dir.), *La diversidad ante el espejo. Salud, interculturalidad y contexto migratorio,* Universidad de Castilla-La Mancha, Madrid, 2008.

y así alcanzan a nuevos creyentes provenientes de otras latitudes, sin embargo, esto favorece un proceso de etnicización.

Véanse también

"Migrantes latinos en los Estados Unidos", "Frontera norte de México: creencias", "Mercado libre de la fe", "Santa Muerte: su expansión".

Bibliografía

Bastian, J.-P., *Protestantismos y modernidad Latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina,* Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

Espinosa, V. M., "El día del emigrante y el retorno del purgatorio: Iglesia, migración a Estados Unidos y cambio sociocultural en un pueblo de Los Altos de Jalisco", *Estudios Sociológicos,* vol. XVII, núm. 50 (2003), pp. 375-418.

Hernández Madrid, M. J., "El proceso de convertirse en creyentes. Identidades de familias testigos de Jehová en un contexto de migración transnacional", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad,* vol. XXI, núm. 83 (verano de 2000), pp. 69-97.

Pedone, C., "Las representaciones sociales en torno a la migración ecuatoriana a España", *Iconos. Revista de ciencias sociales*, núm. 14 (Flacso-Ecuador, 2002), pp. 56-66.

Warner, R. S., "Work in Progress Towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", *American Journal of Sociology,* vol. 98, núm. 5 (1993), pp. 1044-1093.

MIGRANTES LATINOS EN LOS ESTADOS UNIDOS

Patricia Fortuny

En las últimas décadas las iglesias compuestas por inmigrantes latinos, en su mayoría mexicanos, se han transformado en espacios colectivos cada vez más significativos en los Estados Unidos. En nuevos destinos como Georgia y Florida, los templos son incluso más importantes, puesto que ahí los migrantes enfrentan un amplio espectro de contradicciones que distinguen su experiencia de asentamientos con una amplia tradición migratoria tales como Los Ángeles, Houston, Chicago o Nueva York. La carencia de estructuras sociales que promuevan la incorporación de los migrantes recientes al nuevo destino permite que las instituciones religiosas ocupen el lugar de las agencias.

Las iglesias constituyen santuarios o refugios, son *lugares* de encuentro y pertenencia que activan la sociabilidad simmeliana. Además, brindan espacios para la acción colectiva y vinculan a los migrantes con sus comunidades de origen y con la nueva sociedad; asimismo, cuentan con la eficacia simbólica del mensaje de salvación y son portadoras de símbolos nacionales y culturales como el lenguaje que acerca a los creyentes entre sí y con su origen social y cultural. La afiliación y coincidencia que otorga una fe compartida puede constituirse en una suerte de sello cultural étnico que representa una identidad firme y efectiva exhibida frente a la exclusión social, política y cultural que sufren los inmigrantes. En ocasiones, las Iglesias judeo-cristianas son contextos ideales que disminuyen las tensiones interraciales que existen en la sociedad más amplia; proporcionan a los fieles un caudal de capital social derivado de amplias redes sociales que rebasan a las congregaciones locales. En otras palabras, las Iglesias, a través de múltiples actividades y prácticas religiosas específicas, favorecen la adaptación y, dadas las circunstancias, pueden coadyuvar a una genuina integración del migrante a la sociedad receptora. Los inmigrantes latinos portan con ellos una predisposición religiosa y espiritual de tal medida que han transformado el escenario de la creencia en Norteamérica. En el Religious Landscape Study realizado en 2014 por el Pew Research Center se reportaron 69.5 millones de católicos (22%) sobre el total de la población norteamericana, de estos 23.6 millones o 34% son hispanos o latinos. En cuanto a protestantes (históricos, evangélicos y otros), según la misma fuente, ascienden a un total de 114 millones, de los cuales 12.5 millones (11%) son latinos.[1] Múltiples estudios y resultados de encuestas

[1] <http://www.pewforum.org/2015/05/12/americas-changing-religious-landscape/>.

coinciden respecto a la importancia que ha tenido la inmigración latina y de otros países en el proceso de transformación del mapa religioso en "el país del norte".

De acuerdo con su composición social, existen dos modelos de Iglesias cristianas: étnicas y multiétnicas. Las primeras aparecieron en la ciudad de Nueva York, aproximadamente entre 1840 y 1860 rodeadas de inmigrantes católicos irlandeses y alemanes[2] que hacían su vida cotidiana en torno al vecindario de su Iglesia. Es a partir de estas experiencias que el historiador Dolan acuñó los términos de iglesia trasplantada o parroquia nacional (*national parish*) para explicar "el intento institucional de un grupo migrante de preservar la vida religiosa de su nación o país".[3] Ahora bien, las congregaciones multiétnicas o multirraciales son aquellas en donde "ningún grupo racial constituye más del 80% de la feligresía".[4] Sin embargo, en Norteamérica los servicios religiosos son espacios en donde persiste una extrema segregación de los grupos étnicos. Algunas Iglesias pueden ser incluso más homogéneas (monorraciales) que los barrios o vecindarios en donde residen los fieles. El modelo multirracial es contingente y coyuntural; en los excepcionales casos que se dan se hace alusión a Iglesias al borde (*edge churches*).[5] La mayoría de las iglesias católicas y protestantes observadas no cumplen con las características que definen a una institución multiétnica. En la práctica, los fieles de cada congregación o grupo racial acuden a servicios religiosos separados, aunque compartan el mismo edificio y participen como unidad en rituales como la Semana Santa, Pascua o Navidad.

A continuación analizo una Iglesia católica en Atlanta con 43% de latinos, de los cuales 95% son mexicanos nacidos en el origen o en el destino y una congregación presbiteriana[6] con 98% de latinos, de los cuales sólo 2% eran salvadoreños y los restantes mexicanos. Ambos casos ilustran la naturaleza de la práctica religiosa de los fieles, así como los programas y gestiones

[2] J. Dolan, "Immigrants in the City: New York's Irish and German Catholics", *American Society of Church History*, vol. 41, núm. 3 (1972), pp. 354-368.

[3] *Ibid.*, p. 359.

[4] G. Yancey, *One Body, One Spirit: Principles of Successful Multiracial Churches*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 2003, p. 55. Yancey favorece el uso del vocablo multirracial antes que multiétnico porque etnicidad se refiere a grupos culturalmente distintos, mientras que raza designa a aquellos grupos percibidos físicamente diferentes de los otros. Las cuestiones raciales constituyen las más problemáticas en Norteamérica (pp. 16-17).

[5] Menos de 8% de Iglesias pertenece a este modelo.

[6] El trabajo etnográfico fue realizado en Atlanta entre 2006 y 2010, y en Yucatán, México y San Francisco, California de 2001 a 2009. Véase P. Fortuny, y M. Marquardt, "Cooperación y conflicto; parroquias e inmigrantes latinos", *Desacatos Revista de Antropología Social*, núm. 46 (2014), pp. 70-87; P. Fortuny, "Migrantes maya-yucatecos de la Iglesia presbiteriana de la Misión", en S. Durín (coord.), *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturales*, CIESAS/EGAP/Instituto Tecnológico de Monterrey, México, 2011, pp. 139-154.

institucionales que se utilizan ya sea para fortalecer la religiosidad entre los migrantes latinos o bien para facilitar su inserción en la sociedad destino.

¿Una Iglesia católica multiétnica?

En 1999, la parroquia de santo Tomás el apóstol en Atlanta, Georgia, acogió al padre mexicano Jaime Molina y poco tiempo después al padre Pancho de Argentina; el ministerio hispano se había fortalecido. La presencia de los sacerdotes latinos modificó la demografía de la feligresía. En el año 2000 contaba con 3000 familias latinas (15% del total) y en 2007 aumentaron al doble, pues se registraron 6000 familias.[7] Los euroamericanos dejaron de ser mayoría, ya que sólo conformaban 39% del total. Había también 13% de afroamericanos y 5% de asiáticos. La diversidad racial de la membresía reflejaba una Iglesia multiétnica, pero en la realidad era un simple espejismo; se observaban los rasgos que definían "las Iglesias al borde".

Si bien la inmigración latina constituyó un parteaguas en el mapa demográfico de Santo Tomás, es preciso añadir dos variables sociológicas para comprender el proceso en su totalidad. Por una parte, el padre Molina irradiaba un carisma formidable que captaba por igual a latinos y a euroamericanos; su exitoso ministerio no sólo cautivó a los católicos, sino que fortaleció su fe. Por la otra, la pastoral impulsada por los sacerdotes hispanohablantes era un ejercicio evangélico que rebasaba la ortodoxia institucional. Además, los latinos contaban con líderes espirituales que hablaban en su idioma materno y desde su tradición cultural, tal y como lo hicieran los alemanes e irlandeses en el siglo XIX en Nueva York en las parroquias nacionales.

El Sistema Integral de Nueva Evangelización (SINE) se introdujo en Santo Tomás en el 2000 por iniciativa del padre Javier Molina.[8] La misa dominical hispana se caracterizaba por una intensa y universal participación de los asistentes. Los niños del coro entonaban a ritmo ranchero, banda y baladas en español, bajo la batuta de un laico jalisciense. Numerosos recién nacidos eran presentados a la congregación y si había algún cumpleañero entre los presentes todos entonaban *Las mañanitas*; los fieles enlazaban sus manos al recitar el Padre Nuestro y al finalizar el sacramento todo mundo se dirigía al salón de la parroquia a tomar café y donas. El modelo pastoral del SINE promueve interacciones frecuentes e intensas entre los seguidores y fomenta la

[7] En 2006, el Census Bureau de los Estados Unidos registró entre 275 y 300000 mexicanos en el área metropolitana de Atlanta. La arquidiócesis de la ciudad informó en agosto de ese año que 75% de los mexicanos se asumían católicos.

[8] El SINE inició en México en 1974 cuando el padre Alfonso Navarro tuvo una intensa experiencia espiritual que lo inspiró a crear una forma de evangelizar capaz de integrar "todo para todos" en una parroquia. El padre Molina había practicado esta pastoral durante 10 años en México.

creación de "comunidades de vida cristiana", es decir, grupos de entre 10 y 12 personas que se reúnen una noche a la semana para el estudio de la Biblia. Asimismo, impulsa a los integrantes a ser más activos y comprometidos con la evangelización, así como a llevar una vida cristiana para que la creencia no se reduzca a la práctica de los sacramentos. Las ceremonias en español se multiplicaron a tal nivel, que los euroamericanos sentían que los latinos habían invadido su espacio sagrado, y percibían además con cierto grado de culpa e insatisfacción que los inmigrantes fueran más fervorosos que ellos y, por ende, mejores católicos.

Una Iglesia presbiteriana *para todos*

La Iglesia presbiteriana de la Misión se localiza en el corazón del Distrito de la Misión en San Francisco, California. El Distrito de la Misión fue desde los años ochenta un espacio favorecido por la llegada de inmigrantes latinos. La ubicación privilegiada del templo en el área en donde habitan y trabajan muchos de los migrantes recientes ha sido un factor clave de atracción entre trabajadores de la península de Yucatán. El pastor Mauricio Chacón, de origen salvadoreño, desde su llegada a la ciudad de la bahía, impulsó la unión entre las congregaciones de origen y destino de los fieles yucatecos, así promovió una mejor comunicación entre migrantes y sus familias en México.[9]

La teología que enseñaba el ministro salvadoreño emancipaba a las mujeres yucatecas, pero decepcionaba a los varones y a las autoridades de la Iglesia en México, porque era "demasiado liberal". Chacón explicó que el conservadurismo de la asamblea de Iglesias presbiterianas de Yucatán y de Chiapas le impedía realizar cambios. En San Francisco había ordenado ancianas a varias mujeres, quienes al retornar a Yucatán se vieron forzadas a dejar el cargo que habían alcanzado. En la escuela bíblica discutían temas que se podían aplicar a la vida matrimonial, la educación de los hijos, la política, la vida en un país ajeno o a enfrentar la soledad y el compromiso en luchas de justicia social más amplias. Un creyente yucateco expresó: "… aquí son más abiertos en la doctrina, he aprendido muchas otras cosas. En México yo estaba muy cerrado".

El pastor privilegiaba la condición de seres humanos sobre la filiación religiosa. Conocía y admiraba a monseñor Samuel Ruiz por su labor y actitud hacia los indígenas. En contraste con otros líderes espirituales que dividen a los creyentes, el reverendo Mauricio construyó un santuario para to-

[9] Al formalizar el vínculo entre las congregaciones, el pastor salvadoreño propició que muchos esposos incumplidos con sus familias en México reiniciaran el envío de remesas, por ejemplo.

dos. Para él un buen creyente no era el que asiste a los servicios religiosos, sino aquél que lleva una vida de servicio hacia sus semejantes. Era tan incluyente que cuando un viejo líder yucateco le pidió permiso para realizar una ceremonia maya de limpieza y purificación en el templo, Chacón accedió de buena gana. Desafortunadamente la ceremonia fue interrumpida debido a que el humo, producto del ritual, activó las alarmas del edificio y los asistentes se vieron obligados a abandonar el lugar.

Durante la gestión del pastor Chacón (2000 a 2007) en San Francisco, las instalaciones del templo fueron escenarios de eventos a los que asistían tanto la feligresía como los habitantes pobres del Distrito de la Misión; se impartieron talleres sobre salud, migración, clases de inglés, maya, computación, cocina, jarana yucateca, cascaritas de futbol, costura y tejido, así como un sinfín de programas cívicos, culturales y sociales. En ocasiones especiales como el día de la madre o fechas del calendario litúrgico preparaban platillos yucatecos, bailaban jaranas y escuchaban tríos.

La organización religiosa y su líder contribuyeron no sólo al desarrollo y formación espiritual de los migrantes yucatecos, sino a una asimilación que implicaba una relativa adaptación al lugar de destino sin abandonar sus tradiciones culturales. Pertenecer y asistir al templo significaba para los fieles acceder al mensaje de salvación, a una guía espiritual para su vida, así como disponer de un *lugar de identidad* que les permitía reconocerse al mismo tiempo en las comunidades espiritual y de origen. Los seguidores se *apropiaron* del templo, lo hicieron suyo. Ahí encontraron el regocijo y la protección que escaseaban en el destino, en donde prevalecía la discriminación y las leyes que los convertían en delincuentes e incluso criminales, por su condición de indocumentados. Las estrategias esgrimidas por el reverendo Mauricio Chacón inspiraron en la comunidad protestante una firme resistencia frente a la sociedad hostil en la que se encontraba inserta.

Reflexiones finales

A pesar de que incluía integrantes de dos naciones latinoamericanas —con mayoría de mexicanos—, la congregación presbiteriana no se puede tipificar como multiétnica debido a distintos factores presentados en el primer caso. Sin embargo, la dinámica general de la comunidad evangélica actuaba en forma conjunta como unidad, a diferencia de lo observado en la parroquia de Atlanta.

En ambas Iglesias los líderes espirituales poseen carismas extraordinarios y revitalizan la creencia entre los fieles a tal grado que católicos y protestantes revelaron ser más activos y devotos en el lugar de destino que en el origen.

Véanse también

"Migración internacional y cambio religioso", "Frontera norte de México: creencias", "Diversidad religiosa", "Secularización".

Bibliografía

Dolan, J., "Immigrants in the City: New York's Irish and German Catholics", *American Society of Church History,* vol. 41, núm. 3 (1972), pp. 354-368.

Fortuny, P., "Migrantes maya-yucatecos de la Iglesia presbiteriana de la Misión", en S. Durín (coord.), *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturales*, CIESAS / EGAP / Instituto Tecnológico de Monterrey, México, 2011, pp. 139-154.

Fortuny, P., y M. Marquardt, "Cooperación y conflicto; parroquias e inmigrantes latinos", *Desacatos Revista de Antropología Social,* núm. 46 (2014), pp. 70-87.

Pew Research Center, *Americas Changing Religious Landscape. Christians Decline Sharply as Share of Population; Unaffiliated and Other Faiths Continue to Grow*, 2015, recuperado de <http://www.pewforum.org/2015/05/12/chapter-3-demographic-profiles-of-religious-roups/pr_15-05-12_rls_chapter3-09/>.

Yancey, G., *One Body, One Spirit: Principles of Successful Multiracial Churches,* InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 2003.

MÍSTICA Y SANTOS POPULARES TRANSFRONTERIZOS

JOSÉ MANUEL VALENZUELA ARCE

En el norte de México y sur de los Estados Unidos observamos una importante presencia de santos populares transfronterizos con fuerte arraigo social, a pesar de que son rechazados y proscritos por las Iglesias oficiales. Entre las figuras taumatúrgicas sobresalientes de la mística popular del México decimonónico finisecular y los albores del siglo XX, que se mantienen vigentes, se encuentran personajes que poseían dones de sanación como la sinaloense Teresa Urrea (1873-1906), quien logró una impactante trascendencia social, política y religiosa e incluso era conocida como la santa de Cabora por sus dones curativos y su vida proba. La misma situación se presenta con el tapatío Pedrito Jaramillo, quien empleó sus dones curativos en el sur de Texas hasta su muerte en 1907, y en la actualidad la gente sigue asistiendo a solicitar su apoyo milagroso hasta Falfurrias Texas. Otro taumaturgo con dones de sanación fue el guanajuatense José de Jesús Fidencio Constantino Síntora (1898-1938), a quien llamaron Niño Fidencio, figura que convocaba masas de creyentes que acudían a Espinazo, Nuevo León, a solicitar la milagrosa intercesión del niño. Tras su muerte en 1938 los seguidores de Fidencio mantuvieron vivo el culto al niño y en 1993 fundaron la Iglesia fidencista, afirmando que el espíritu de Fidencio desciende en las cajitas o espíritus. Es importante destacar que en Espinazo también se rinde culto a otros personajes populares que "descienden para hacer milagros", tal es el caso del espíritu de Francisco Villa, el general Fierro y Emiliano Zapata.

Por otra parte, sin evidencia clara de su vida, el culto a Jesús Malverde ilustra la construcción de un mito encarnado. Malverde acrisola rasgos similares a los de diversos personajes, lo que Eric Hobsbawm[1] definió como "bandidos sociales" en su obra *Rebeldes primitivos* y yo he definido como "héroes populares" que se levantaron contra el gobierno de Porfirio Díaz y contra diversos gobiernos locales o regionales en la segunda mitad del siglo XIX, al estilo de Heraclio Bernal, *el Rayo de Sinaloa.* En el mito de Malverde se destacan, su muerte por ahorcamiento en 1909 y su conversión en referente popular importante en el estado de Sinaloa, donde realizó sus correrías y actos de transgresión de la ley de los ricos y de ayuda a la gente pobre. A partir de

[1] E. Hobsbawm, *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Ariel, Barcelona, 1983.

los años sesenta, con la creciente visibilidad del narcotráfico en Sinaloa, la gente comenzó a identificar a Malverde como santo. La figura de Jesús Juárez Mazo o Jesús Malverde, más allá del personaje real o imaginario, expresa una dimensión colectiva que conjunta miedos, necesidades, frustraciones, odios y hartazgo. Malverde representa un proceso de mimesis social que cobra forma en expresiones gregarias que asumen orgullosas su identificación con el santo popular, a quien desde hace algunas décadas se le considera como el santo de los narcotraficantes y su fama se extendió a muchos lugares de México, Centroamérica y los Estados Unidos.

Juan Castillo Morales, conocido como *Juan Soldado,* el santo de los migrantes indocumentados, fue asesinado en 1938 mediante la aplicación de la ley fuga en la ciudad de Tijuana acusado de estupro y asesinato de una niña de ocho años, pero fue absuelto en un imaginario tribunal del pueblo y devino santo popular. Las personas acuden a su capilla ubicada en la ciudad de Tijuana para solicitar diversos favores entre los cuales destaca la solicitud de ayuda para cruzar la frontera de manera indocumentada sin ser atrapado por las autoridades migratorias.

Sin lugar a dudas, una de las figuras con mayor presencia mística entre la población mexicana es la santa Muerte, la Flaquita o la Niña Blanca, cuyo culto se exhibió públicamente a partir de su exposición en el barrio de Tepito en la Ciudad de México a cargo de doña Enriqueta "Quetita" Romero y se expandió rápidamente a lo largo y ancho del país, así como en Centroamérica y los Estados Unidos. La santa Muerte es una de las figuras de culto popular más socorridas; en ella se expresa una perspectiva popular que dialoga con la muerte y la convierte en figura milagrosa que atiende asuntos grandes y pequeños de la vida.

La precarización económica y social de muchos sectores de la población es un aspecto importante para la comprensión de la poderosa presencia social de expresiones de mística popular, además de que muchas de las solicitudes de favores y milagros relacionados con la pobreza, el empleo, la educación, la salud y la justicia podrían resolverse si existieran instituciones eficientes y se contara con proyectos sociales más incluyentes y menos desiguales. No obstante, debemos advertir que la precarización es una respuesta necesaria, pero reducida en la interpretación de la mística popular, la cual se encuentra anclada en marcos y tradiciones socioculturales con profundo arraigo social.

La mística popular se refrenda en la reinvención y actualización de santos, mitos, tradiciones, leyendas. En el caso de Latinoamérica se define en su condición numinosa que incluye y resignifica elementos provenientes de las religiones institucionalizadas y las tradiciones religiosas originales, así como en la integración de elementos sacros y profanos, puros e impuros que devienen en la sacralización de lo profano y profanación de lo sagrado. La impresionante actualidad de la mística popular en América Latina y en otros paí-

ses, incluido los Estados Unidos, conforma un flagrante desafío a las tesis desarrollistas de la secularización, así como a los poderes y narrativas dominantes que proscriben y persiguen prácticas y cultos religiosos discordes con las perspectivas hegemónicas.

Hablar de tradiciones nos remite a imágenes primarias actualizadas de comunicación y reproducción cultural; son pautas simbólicas heredadas que se trasmiten de manera primordial de padres a hijos y en los espacios cotidianos de socialización donde se construye la memoria social. Las tradiciones, costumbres, ritos y mitos son cosmovisiones que los viejos heredan a los más jóvenes, nexos simbólicos fundamentales de la reproducción humana que participan en la reproducción de la sociedad, de sus culturas, de la continuidad y cambio en las identidades profundas. El mito no se valida en la verdad histórica, sino en su funcionalidad social.

Las tradiciones son referentes indispensables para el reconocimiento de lo que somos; son mojones que nos permiten establecer nuevos linderos, deseos, aspiraciones, proyectos y propuestas alternativas que cobran forma en nuevos mitos y leyendas a través de los cuales se reinventan las historias. Los mitos son tradiciones, discursos, narraciones de contenidos éticos, morales, o religiosos que participan en la producción de la continuidad cultural y conforman ámbitos de adscripción social.

Una de las tesis comunes que se presentan para explicar la potente vigencia de la mística popular es reducirla a condiciones de atraso educativo de los creyentes, además de la miseria económica y moral de sectores poblacionales crédulos de estas expresiones religiosas. Sin embargo, estas posiciones reduccionistas no se sostienen si atendemos a la diversidad social que existe entre los devotos de estos cultos. La mística popular se define por la pluralidad de discursos y referentes místicos de diversos registros religiosos. En México, casi la totalidad de los deudores místicos de la santa Muerte, Niño Fidencio, Juan Soldado, Jesús Malverde o Pedrito Jaramillo son también católicos y muchos de ellos también recurren a diversos acompañamientos mágicos o supranaturales, como limpias, brujería, lectura de mano o tarot, seguimiento de los vaticinios del horóscopo, etcétera.

Las culturas populares refieren a prácticas culturales que participan en la construcción del sentido y el significado de la vida y de la muerte. También, además de las manifestaciones típicas, involucran expresiones culturales colectivas tradicionales anteriores a las industrias culturales y los espacios hegemónicos institucionalizados. Entre ellas se ubican muchas manifestaciones culturales vinculadas a los pueblos indios, pero también formas culturales comunitarias que no refieren de manera directa a la tradición indígena. Las culturas populares se desdibujan, se recrean o se fortalecen a partir de culturas emergentes, entendidas como prácticas sociales y formas de construcción colectiva del sentido y significado de la vida que se crean en los estratos subalternos y que, a pesar de ser distintas de las cultu-

ras populares reconocidas o tradicionales, cuestionan la lógica cultural hegemónica.

La dimensión mística-popular no se agota en la condición religiosa, pues alude a la presencia de fuerzas supranaturales sagradas que no siempre reproducen los contenidos y límites impuestos por las religiones institucionalizadas. La mística se refiere a la vida espiritual en su conjunto, lo cual va más allá de lo religioso. Por su parte, la mística popular subalterna integra y resignifica aspectos centrales de las religiones dominantes; además, también se construye mediante el surgimiento de hábitos reproducidos en las prácticas cotidianas ligadas a las tradiciones. La transmisión-recepción-recreación de la mística popular se realiza principalmente mediante la convivencia en los ámbitos de relaciones sociales de naturaleza íntima: la familia, el barrio, los grupos de amigos que terminan por ser espacios socializadores y formadores de identidades profundas. Desde la perspectiva de Emilio Durkheim, el elemento común a todas las religiones lo constituye el hecho de que suponen una clasificación de las cosas, sean reales o ideales. De esto derivan dos tipos de representaciones que invocan clases o géneros opuestos: lo profano y lo sagrado, dicotomía que no siempre se diferencia de manera clara en la mística popular.

Nuestro planteamiento sobre la mística popular recupera el concepto de lo numinoso de Rudolf Otto, apropiado y desarrollado por Cazeneuve.[2] Lo numinoso alude a lo sobrenatural y lo sagrado, pero no queda contenido en esos conceptos, sino que posee implicaciones mayores. Se refiere al misterio, a reacciones frente a elementos sobrenaturales, símbolos que producen angustia, y frente a los cuales, igual que en el concepto freudiano de tabú, se presenta una relación doble, en la medida en que son generadores de angustia y de fascinación; son producidos y productores de deseos, y, por tanto, construyen espacios de seducción y de atracción.[3]

El rito es un acto individual-colectivo sujeto a reglas, repeticiones o inercias que lo constituyen, independientemente de la integración de innovaciones e improvisaciones. Los ritos se vinculan con elementos sobrenaturales, pero también refieren a hábitos y costumbres sociales. Por tanto, al igual que el mito, constituyen lenguajes o sistemas simbólicos que remiten a estructuras donde lo sacro y lo profano, o lo puro y lo impuro, se entrelazan y se mezclan. Lo sagrado es sintético y convoca a la consagración de lo profano. La identificación de ámbitos sacros y profanos o puros e impuros constituye referentes importantes para la ordenación taxonómica de las prácticas rituales. Sin embargo, la mística popular conforma abigarrados espacios de diferenciación y coincidencia entre ellos.

Las prácticas religiosas, tomadas como procesos simbólicos, participan en la producción y reproducción de sentidos sociales, son producciones colecti-

[2] J. Cazeneuve, *Sociología del rito*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972.

[3] *Idem*.

vas, acotadas en un contexto espacio-temporal, con estructuras de significación, y sustentadas en bases materiales. Lo religioso incide en contextos culturales y simbólicos amplios que cargan de sentido a las interacciones sociales. Giménez[4] analiza lo religioso en cuanto generador de sistemas de significados que aluden tanto a la vida cotidiana, como a lo que la trasciende y forma parte del sistema cultural de una sociedad y delimita modelos del mundo.

La mística popular refiere a creencias que involucran tanto preceptos emanados de las disposiciones eclesiásticas, como otros elementos que muchas veces no son aceptados por las Iglesias. La creencia en brujos y chamanes, la concepción sobre la muerte y sus rituales, son algunos de los múltiples ejemplos que ilustran esta idea. Por tanto, no existe homología entre el mensaje religioso propuesto por las teologías y los contenidos y prácticas místico-populares. La mística popular subalterna se encuentra contenida dentro de estructuras culturales que participan como marcos simbólicos de ordenación del sentido social e involucran elementos sacros y profanos, místicos y seculares, mesiánicos y fatalistas. La soteriología cristiana (doctrina referente a la salvación) se decodifica en la religiosidad popular como parte de una visión mística integrada en estructuras culturales múltiples y complejas, donde la hierogamia (revelación de lo sagrado) encuentra la mediación de iconos e imágenes santificadas por los sectores populares, que frecuentemente difieren de los favoritos de la religión oficial.

En las sociedades modernas se manifiesta una tendencia hacia la atenuación del carácter sagrado de instituciones, valores, normas y actitudes frente a la vida. En ellas existen contextos que guardan vínculos profundos con tradiciones culturales y religiosas que escapan a los procesos de secularización. En tales circunstancias se recrea el carácter sagrado de creencias, normas y valores tradicionales, y se propicia una ruptura incompleta con el pasado tradicional. Esta suerte de discontinuidad entre el pasado sagrado y las ideas, valores, normas, e instituciones de nuevo tipo ilustra las dificultades del proceso secularizador. Esta afirmación no significa que las tradiciones sean impermeables frente a lo nuevo, pues las costumbres, además de guardar referentes heredados y de poseer rasgos místico / religiosos, participan en campos culturales más amplios, definidos de manera relevante por la incorporación de elementos culturales provenientes del mundo sistémico[5] y por procesos mundiales de circulación de información y referentes simbólicos propalados por los medios masivos de comunicación y las industrias culturales, así pues, las costumbres se inventan y reinventan.

Frente a un proceso agudo de (des)modernización desigual, la religiosidad popular se puede afianzar y en ocasiones se presenta en franco estado de

[4] G. Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1978.

[5] J. Habermas, *Teoría de La acción comunicativa*, Taurus, Barcelona, 1990.

crecimiento como ocurre actualmente en nuestro país, no únicamente en áreas rurales, sino también en zonas urbanas. Pareciera que resurge un acercamiento al misticismo y a formas de religiosidad que se reencuentran con sus tradiciones, las recrean y la renuevan, desestimando la lógica desarrollista que apostó a un mundo cada vez más orientado por la ciencia y la razón, que inevitablemente substituiría al pensamiento mágico y a la religiosidad.

Los pensamientos religiosos y místicos pueden ser interpretados como producción de acciones simbólicas referidas a una realidad que trasciende a lo humano, que busca explicar lo inexplicable y otorgar sentido a la vida, cuyo contenido varía según determinantes socioculturales. La mística y la religiosidad sólo son discernibles ubicándolas dentro de la situación en la cual se producen y reproducen; tienen una connotación situacional integrada a la cultura en la cual participan; de esta manera, la mística popular y la religiosidad subalterna son estructuradas y estructuradoras del orden y el sentido social de los sectores populares y en ocasiones también influye en otras clases sociales.

Desdeñada por las perspectivas ilustradas y modernas, la función sociocultural de los mitos ha obligado a reevaluar su importancia. Por ello, Edgar Morin pondera la necesidad que tuvo el pensamiento crítico de replantear "la universalidad, el sentido y la profundidad del pensamiento mitológico", ubicando sus diferentes apropiaciones, pues "el misterio del mito invade a quien lo considera desde el exterior siendo que, desde el interior, este mito no es vivido como mito sino como verdad".[6] Hobsbawm y Ranger[7] han enfatizado el posible carácter inventado de las tradiciones y su construcción o invención mediante las que se incorporan en las prácticas sociales como si fueran hábitos milenarios, así, las tradiciones se insertan en la recuperación de un pasado relevante, son una mirada retrospectiva que, de manera selectiva recupera, inventa, modifica, constata, oculta o magnifica prácticas simbólicas para incorporarlas como elementos que delinean las tradiciones.

Los mitos fundadores contribuyen a la conformación de los elementos de identidad común, las creencias compartidas, el orden significativo y los referentes culturales colectivos. El mito es parte integral de la realidad de los pueblos y de los grupos sociales; es componente indispensable en la configuración de las identidades y en la construcción y decodificación del imaginario colectivo; por ello, el mito no sólo se construye desde arriba, sino que su contraparte y refrendo se encuentra en la vida social de los sectores populares. El mito no se valida en la veracidad histórica, sino en su funcionalidad social.

Las tradiciones aluden a hechos (reales o inventados) culturalmente relevantes, extraordinarios, ritualizados, magnificados; mientras que los hábitos

[6] E. Morin, El método. El conocimiento del conocimiento, Cátedra, Madrid, 1986, p. 175.

[7] E. Hobsbawm, y T. Ranger (coords.), *The invention of tradition*, Cambridge University Press, Gran Bretaña, 1984.

refieren a prácticas cotidianas no ritualizadas o desritualizadas; por otro lado, los mitos expresan la hipóstasis de elementos de la realidad, la alegoría de lo real; y la leyenda alude a la vida santificada, a los hechos maravillosos, rituales, mágicos, que se reproducen en las tradiciones populares y participan en la definición de los códigos y marcos interpretativos de la cultura y la mística popular.

Véanse también

"Bandoleros santificados en México", "Criminalidad y santos populares", "Migración internacional y cambio religioso", "Bandoleros santificados en México".

Bibliografía

Cazeneuve, J., *Sociología del rito,* Amorrortu, Buenos Aires, 1972.
Giménez, G., *Cultura popular y religión en el Anáhuac,* Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1978.
Hobsbawm, E., *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Ariel, Barcelona, 1983.
Salles, V., y J. M. Valenzuela Arce, *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco,* El Colegio de México, México, 1997.
Valenzuela Arce, J. M., "Yo soy ese mexicano. Corridos e identidad nacional en la frontera México-Estados Unidos", en *Las músicas que nos dieron patria. Músicas regionales en las luchas de Independencia y Revolución,* Conaculta / Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural del Sotavento, México, 2011, pp. 135-154.

MOVIMIENTO DE RENOVACIÓN CARISMÁTICA CATÓLICA

ELIZABETH JUÁREZ CERDI

El Movimiento de enovación Carismática Católica (MRCC), también llamado Renovación en el Espíritu o Renovación Cristiana en el Espíritu, se desarrolla en la Iglesia católica en los Estados Unidos en 1967, a partir de una corriente espiritual iniciada por un grupo de profesores y alumnos de la Universidad Católica de Duquesne, que buscaba revivir la experiencia de las primeras comunidades de cristianos. Durante la década de 1960 se presentaron grandes cambios a nivel social, político, económico, cultural y religioso, en los que la Iglesia católica se vio inmersa y experimentó en su interior. Como institución proveedora de bienes de salvación también se enfrentaba el surgimiento de nuevas y numerosas organizaciones religiosas pentecostales y de corte orientalista, además del cuestionamiento de varias de sus líneas pastorales.

Entre 1969 y 1974 el MRCC creció rápidamente en la Unión Americana y se propagó a diversos países en Latinoamérica (a Brasil en 1969; Nicaragua, Honduras, Perú y Bolivia en 1970; Guatemala, México, Colombia, Chile y Costa Rica en 1972; Argentina, Uruguay y Paraguay en 1973; Panamá en 1974), el Caribe, Europa, Asia, Australia y África. A pesar de que el MRCC conservó muchos de sus rasgos característicos —emocionalidad, espontaneidad, la creencia y práctica de exorcismos—, en Latinoamérica presentó algunas especificidades que adquirió de la cultura local y la religiosidad popular de cada país. A su arribo a Latinoamérica el MRCC se encontró con regímenes políticos militarizados, sociedades pauperizadas sin muchas alternativas para atender problemas de salud y crisis individuales de aquellos que ya no encontraban satisfactores en las instituciones sociales y religiosas, por tanto, este movimiento espiritual apareció para los católicos, y dentro de su institución, como una opción que "reencantaba" el mundo en el que eran posibles las curaciones milagrosas, donde se encontraban respuestas y soluciones extraordinarias a los problemas y era factible liberarse de adicciones que eran representadas no como actos personales, sino como la presencia y acción de seres demoniacos. Era un movimiento que al igual que los grupos pentecostales evangélicos tenía una gran capacidad para reconstruir la cotidianidad y explicar las situaciones desde una nueva perspectiva —sobrenatural— para modelar la subjetividad de aquellos que se adherían a éste e instaurar una nueva visión del mundo.

Durante los primeros años de la década de los setenta, el MRCC tuvo mucha fuerza y realizó retiros y encuentros masivos en casi todos los países del mundo en donde se había desarrollado. En los Estados Unidos estos tenían una conformación plural, ecuménica; pero al trasladarse el MRCC a Latinoamérica, la jerarquía católica evitó el contacto entre los católicos renovados y los miembros de congregaciones pentecostales, dada la similitud de muchas de las prácticas de éste con las de los evangélicos. La mayor preocupación que la jerarquía católica latinoamericana tenía era prevenir "peligrosas desviaciones", por lo que obispos y sacerdotes (en México, Colombia, Argentina, Chile, Venezuela, entre otros) buscaron presidir el MRCC para vigilar su "buen desarrollo", "suavizar" muchas de sus características protestantes y evitar la creación de una "Iglesia paralela" que creciera de manera independiente.

La inquietud de la jerarquía católica latinoamericana se debía a que la MRCC era un movimiento iniciado y dirigido por laicos, que proponían nuevas prácticas, acciones y formas rituales que tradicionalmente no eran vistas entre los católicos al interior de sus cultos, y que introducían formas de legitimación para la activa participación y la dirigencia de los laicos "renovados". En México, el MRCC, sin proponer abiertamente cambios radicales en la estructura institucional católica, llevó a cabo modificaciones en las prácticas rituales, en el discurso laico y en sus concepciones sobre el papel del sacerdote como intermediario de la divinidad; esto propició que los "renovados" concibieran su fe y su papel dentro de la Iglesia católica de manera diferente. En varios grupos carismáticos del país, ese cuestionamiento los llevó a establecer una relación distinta, sobre todo en el caso de los dirigentes laicos, con las autoridades eclesiásticas para reformular las relaciones de poder entre seglares y jerarquía católica, y confrontar la autoridad tradicional burocrática de los sacerdotes con la autoridad carismática que se reconoce a aquellos que han sido bautizados en el espíritu y poseen los dones otorgados por éste.

La aceptación "oficial" del MRCC por parte de la jerarquía católica en Chile, Argentina, Colombia, México, Costa Rica y Bolivia siguió un largo proceso en el que se hicieron evidentes diferentes y polarizadas posturas de obispos, sacerdotes y laicos. El movimiento fue "ganándose" su lugar porque se le vio como la opción —con el mismo producto religioso— para contrarrestar el rápido avance que presentaban las organizaciones pentecostales evangélicas en países de Latinoamérica (Guatemala era el caso más notorio, pero también se encontraba una cantidad importante en México y Brasil) a las que estaba migrando un gran número de católicos, y, en menor grado, fue el medio para debilitar el trabajo e "ideología" de otro grupo que para la Iglesia católica era problemático, el de la teología de la liberación y las Comunidades Eclesiales de Base, una tendencia importante durante los años setenta y ochenta en México, Brasil, Nicaragua y El Salvador. De los sacerdotes y laicos militantes en la teología de la liberación provienen las críticas más enfá-

ticas al MRCC por su falta de compromiso social, su conservadurismo político y el poco trabajo social con los sectores pauperizados y marginados. Sin embargo, aun cuando las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) de la teología de la liberación y las comunidades de oración del MRCC en Latinoamérica parecieran ser antagónicas por sus objetivos y métodos de trabajo, tienen en común haber abierto un espacio para que los laicos tuvieran un lugar protagónico dentro de una institución vertical y altamente jerarquizada.

El reconocimiento y autorización del MRCC al interior de la Iglesia católica llevó a la institucionalización de sus prácticas y a crear organismos internacionales que se asegurasen de que los grupos de la MRCC se desarrollaran y actuaran dentro de las estructuras organizativas, pautas canónicas y doctrinales establecidas por la jerarquía de la Iglesia; es decir, instancias de control y supervisión del trabajo de sacerdotes y laicos carismáticos. Algunos de estos organismos funcionan desde el Vaticano (como el International Catholic Charismatic Renewal Service (ICCRS), la Fraternidad Católica de las Comunidades, Asociaciones Carismáticas de la Alianza), otros, en territorio fuera de la Santa Sede, pero siempre con la autorización de ésta (por ejemplo, el Centro Carismático Católico Latinoamericano, establecido en Perú).

Como sucede en gran parte de los grupos religiosos, la membresía del MRCC es predominantemente femenina (entre 70 y 80%). Dada la conformación diferenciada de la feligresía en distintos países, el MRCC se nutrió en Europa principalmente de católicos de la tercera edad, mientras que en Latinoamérica estuvo constituido por adultos jóvenes, adolescentes y niños. A diferencia de las congregaciones pentecostales evangélicas, que se propagan principalmente entre grupos marginados, el MRCC en algunos países (México, Argentina y Chile —aún con la dictadura militar—) inicio en pequeñas comunidades de oración de sectores socioeconómicos alto y medio que estaban insatisfechos con lo que les ofrecía la institución católica; en otros (como Perú, Brasil, El Salvador) inició y se desarrolló en sectores de ingresos bajos. Debido al énfasis que pusieron algunos sacerdotes y laicos renovados en propagar sus prácticas, surgieron grupos carismáticos en poblaciones indígenas, en donde se presentó el traslape entre las creencias autóctonas y las del MRCC. Este movimiento no sólo tuvo auge entre los laicos, también se diseminó entre diferentes órdenes religiosas masculinas y femeninas. En la expansión del MRCC, al igual que hicieron muchos grupos pentecostales en Guatemala y Brasil, fue relevante la utilización de la tecnología y los medios de comunicación masiva e impresos[1] para llegar a diversos grupos de edad. La música (en

[1] En 1970 se realizó en los Estados Unidos la IV Conferencia Nacional sobre la Renovación Carismática de la Iglesia católica, presidida por el sacerdote E. O'Connor, Ralph Martin y Kevin Ranaghan. Aquí se formó el Comité Carismático Católico del Servicio de la Renovación y el Centro de Comunicaciones que publicaría y distribuiría folletos, revistas, casetes, libros de oración y alabanzas (textos escritos tanto por miembros de la jerarquía católica —obispos y sacerdotes— como por laicos renovados), y publicaciones periódicas que difundían temas bíblicos y

distintos géneros) interpretada por grupos de "renovados" jugó un papel importante en Latinoamérica para atraer a niños, adolescentes y jóvenes.

Aun cuando no es posible tener un control exacto sobre el número de miembros o de participantes, el ICCRS menciona que para el año 2000, el MRCC se encontraba presente en 200 países del mundo y estaba constituido por cerca de 120 millones de católicos. Latinoamérica es la región donde el porcentaje de "renovados" es mayor: en 1970 se calculaban 716 000 (35%); en 1980, 20 millones (50%); y en el 2000, 73 604 000, que representa 61% del total de carismáticos registrados por el ICCRS. Sin embargo, con el paso de los años, y en un contexto de grandes cambios en los países latinoamericanos (la democratización de los sistemas políticos, las reformas económicas neoliberales, la mayor y activa participación de la sociedad civil y la innovación tecnológica), el MRCC perdió mucha de la espontaneidad y entusiasmo inicial que atrajo a multitudes, y se crearon opciones en donde se ponía mayor énfasis en la preparación teológica que en las expresiones emocionales y en la búsqueda de respuestas a las crisis individuales (que eran la característica más atractiva del MRCC). Entre esas otras opciones estaban las escuelas de oración y crecimiento espiritual (en Argentina), los seminarios de preparación (en Chile), y, a nivel institucional, el Sistema Integral de Nueva Evangelización (en México). Pero también se derivaron opciones que buscaban mantener la espontaneidad de sus expresiones rituales, tales como la Comunidad Católica Shalom y Canción Nueva, en Brasil.

En Latinoamérica se han llevado a cabo investigaciones sobre el MRCC en Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba, Chile, Ecuador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela. Existe también una amplia bibliografía sobre el MRCC en Canadá, Puerto Rico, República Dominicana, Antillas Holandesas y en diferentes estados de la Unión Americana. La mayoría de estas investigaciones son estudios de caso que han analizado distintos temas vinculados a la MRCC, tales como sanación, género, ritualidad, música, relaciones de poder, liderazgo, membresía, jóvenes, exorcismos, identidad, glosolalia, uso del cuerpo, etc. Entre ellos encontramos: en los Estados Unidos: M. B. McGuire (1975, 1982), K. Poewe (1994) y Chesnut (EUA y Brasil); en Brasil, Oliveira (1978), Sanchís (2001), Oro (1996), Campos Machado (1996), Mariz (2004); en Perú, M. Marzal (2002); en México, Díaz (1985) y Juárez (1997); en Colombia, J. Vallverdú (2002); en Argentina, Soneira (1998, 1999, 2004, 2010); Csordas (1994, 1997, 2007) en los Estados Unidos e India; en Italia, E. Pace (1978); en África, M. Ojo (1988).

noticias sobre el movimiento (S. Berberián, *Dos décadas de Renovación en América Latina*, Ediciones Saber, Guatemala, 2002). La revista *Alabaré,* editada en Puerto Rico y Santo Domingo y dirigida por el P. Tomás Forres (uno de los pioneros de la RCC en Centroamérica), fue una de las primeras publicaciones del MRCC en habla hispana. En Chile lo fue la revista *Pentecostés*; en México, la revista *Agua Viva* (dirigida por el sacerdote Ignacio Díaz de León) fue la vocera del MRCC.

Además de una amplia bibliografía sobre el tema escrita por sacerdotes y laicos renovados entre los que se encuentran: S. Carrillo A. (México), E. O'Connor (EUA), E. Tardif (Canadá, EUA y América Latina), D. Jaramillo (Colombia), L. J. Suenens (Bélgica), E. Doughtery (EUA, Brasil).

Véanse también

"Neopentecostalismo", "Religión y periferia urbana", "Catolicismo en Brasil", "Pentecostalismo".

Bibliografía

Berberián, S., *Dos décadas de Renovación en América Latina*, Ediciones Saber, Guatemala, 2002.

Chesnut, A., "A Preferential Options for the Spirit: The Catholic Charismatic Renewal in Latin America's New Religious Economy", en *The 2002 Meeting of the Latina American Studies Association,* Miami, 2000.

Marzal, M., *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina,* Trotta, Perú, 2002.

Oliveira, P. R. de, "Análise sociologica da Renovação carismática católica", en P. R. de Oliveira, L. Boff, J. B. Libanio y E. Bettencourt, *Renovação carismática católica,* Vozes, Petropolis, 1978.

MUJERES EN GRUPOS PENTECOSTALES

ELIZABETH JUÁREZ CERDI

A finales de la década de 1960 el movimiento feminista había llamado la atención no sólo de las académicas, sino también de varias teólogas en los Estados Unidos, Europa y Latinoamérica, que buscaban dirigir la discusión hacia el papel subordinado de las mujeres en distintas organizaciones confesionales en las que constituían la membresía predominante y más activa, ya sea como creyentes o como las más diligentes misioneras y "difusoras" de la fe, pues enseñaban y presidían las sesiones de culto.

A partir de los años setenta se utilizó la perspectiva de género para analizar las condiciones en que vivían las mujeres en las sociedades en las que se encontraban inmersas y hacer evidente la subordinación en que los sistemas familiar, educativo o religioso buscaban mantenerlas. Este marco teóricometodológico permitió comprender la especificidad de las acciones femeninas al analizar cómo viven, piensan y actúan las mujeres que pertenecen a distintos grupos religiosos. Desde las ciencias sociales, principalmente la antropología y la sociología, se realizaron estudios en varios países de Latinoamérica (Brasil, Guatemala, México, Chile, Bolivia, Argentina, Colombia, Perú, Costa Rica, Ecuador), en los del Caribe (Cuba y Puerto rico), y en los Estados Unidos. Estudios que dirigieron su atención hacia las mujeres católicas y a aquellas que formaban parte de órdenes religiosas; una pequeña proporción se enfocó en las creyentes de las llamadas Iglesias históricas, en la rama principal del protestantismo; pero la mayoría centró su interés en organizaciones religiosas cristiano-evangélicas de tipo pentecostal, que se establecían y crecían en los sectores marginados de la sociedad, para tratar de entender lo que significa para las mujeres su adscripción religiosa en diferentes ámbitos de su vida. No obstante las diferencias doctrinales y los diferentes contextos sociales y territoriales, gran parte de esos estudios encontraron que las mujeres participantes en grupos religiosos enfrentaban obstáculos para llegar a puestos de dirección y liderazgo, pues la estructura de poder estaba monopolizada por los hombres de su congregación. Sin embargo, es importante mencionar que en las congregaciones, donde lo emotivo y experiencial son relevantes, las mujeres han llegado a ocupar puestos de liderazgo,[1] sobre todo cuando el grupo apenas inicia o cuando aún son numéricamente pequeños.

[1] H. Baer, "The limited empowerment of women in black spiritual churches: an alternative vehicle to religious leadership", *Sociology of Religion*, vol. 54, núm. 1 (1993), p. 65-82.

De manera general se puede señalar que en las organizaciones religiosas cristiano-evangélicas de tipo pentecostal estudiadas en varios países de Latinoamérica (Brasil, Guatemala, México, Chile, Bolivia, Argentina, Colombia, Perú, Costa Rica y Ecuador), y a pesar de que se les asignó un lugar subordinado a la autoridad masculina, comenzaron a destacarse cambios en el comportamiento de aquellas mujeres que se adscribieron a dichas confesiones religiosas, ya que en su grupo encontraban (o creaban) espacios para actuar —y participar en la toma de decisiones— y llegaban a ejercer un poder simbólico que las compensaba por la falta de espacios sociales en los que pudieran participar de manera activa y abierta ante la carencia de poder material. Así, aquellas mujeres que estaban formalmente desposeídas de poder a nivel social o familiar encontraron en su grupo religioso la forma de incidir en su situación y revertir su posición en términos simbólicos.[2] Aunado a esto, la comunidad religiosa se convertía en una familia (con diferencias de jerarquía y poder) que les proporcionaba una red de apoyo emocional sólido y les proveía de la oportunidad de formar lazos de amistad cercanos. Esto le hacía percibir a las mujeres que participaban en una fuerza "especial" para enfrentar sus tareas cotidianas y trabajar en su beneficio y en el de los más necesitados.[3] De esa manera, varios grupos religiosos de corte pentecostal llegaron a ser el medio y vehículo para la creación, ejercicio y legitimación del poder de sus adherentes. Aunque el grupo no siempre era capaz de modificar la posición social de las mujeres que se adherían a él, la conversión les brindaba algún beneficio a corto plazo.[4]

Estudios realizados en Colombia, Chile, México, Brasil y Guatemala muestran que hay una paradoja en las organizaciones religiosas cristiano-evangélicas, pues a pesar de que se refuerzan en éstas muchos de los valores existentes en el ámbito social (principalmente aquellos en los que se enfatiza la autoridad de los varones y los vinculados a mecanismos que buscan normar, controlar y delimitar los ámbitos de acción y decisión femeninas) permiten a las mujeres defender sus intereses y les ayudan, a través de las redes de apoyo que establecen dentro de la organización religiosa, en los problemas que enfrentan en su vida cotidiana, ya que atenúan (o debilitan de manera notable cuando el esposo/ compañero también ingresa al grupo) las conductas machistas que aún prevalecen en las sociedades latinoamerica-

[2] B. Jules-Rosette, "The sacred and the third world societies", en Phillip E. Hammond (ed.), *The sacred in a secular age. Toward revision in the scientific study of religion*, University of California Press, Los Ángeles, 1985; E. Lawless, *God's Peculiar People: Women Voice and Folk Tradition in a Pentecostal Church*, The University Press of Kentucky, Kentucky, 1988; S. Rostas, *Conversion as female empowerment: religious change in an indigenous community in Mexico*, documento presentado en el Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas (CICAE), México, 1993.

[3] E. Weiss Ozorak, "The Power, But Not the Glory: How Women Empower Themselves Through Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 35, núm. 1 (1996), pp. 17-29.

[4] E. Brusco, *The reformation of machismo. Evangelical conversion and gender in Colombia*, University of Texas Press, Austin, 1995.

nas. Esto es factible porque los miembros de congregaciones cristiano-evangélicas usan su autoridad carismática y la idea de ser los elegidos espirituales para establecer un estatus jerarquizado en el que existen intersticios que posibilitan revertir las concepciones y valores de la sociedad mayoritaria. Además, se establecen nuevos papeles en un orden alternativo, donde es posible sustituir la movilidad social por la movilidad espiritual.[5]

En Colombia, al analizar la posición de las mujeres (trabajadoras de clase baja) dentro de grupos cristiano-evangélicos, Flora[6] resalta los cambios en la conducta y en la situación familiar de las mujeres pentecostales en contraste con sus similares católicas. Asimismo, con la conversión religiosa al pentecostalismo, la mujer obtiene algunos beneficios, pues la participación de hombres y mujeres en la esfera doméstica es reordenada. Con esta redefinición se comparten las responsabilidades; se refuerzan los lazos entre padres, hijos y cónyuges; se erosionan las conductas masculinas impregnadas de concepciones machistas; y se fomenta una ética de prosperidad que se convierte en un componente efectivo del vínculo matrimonial.[7]

En Brasil, a pesar de las diversas opciones religiosas que tienen las mujeres de un barrio marginado, éstas se adhieren principalmente a grupos pentecostales y a los cultos umbanda, más que a las Comunidades Eclesiales de Base católicas (CEB).[8] Esto se debe a que en los dos primeros existe el tiempo y el espacio físico y simbólico para que ellas comenten sus problemas libremente. Aunado a ello, existe la prescripción que compele a las mujeres a "no darse al chisme", es decir, a no criticar o hablar con otros fuera de su grupo de lo que cuentan sus "hermanas" en la fe sobre su vida; esto ayuda a que sientan más confianza para expresarse. Mientras que en las CEB, los miembros están enfocados en estudiar el Evangelio y tratar de relacionarlo con problemas políticos, económicos y sociales contemporáneos (a nivel macro); que en hablar de los asuntos personales y los conflictos familiares que viven las mujeres en su vida diaria. Así pues, los grupos pentecostales no sólo ofrecen a las mujeres una nueva concepción de los papeles de género, sino también una nueva autopercepción de sí mismas como individuos y creyentes. Mariz y Campos[9] iden-

[5] E. Willems, *Followers of the New Faith: culture change and the rise of protestantism in Brazil and Chile*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1967.

[6] C. Flora, "Pentecostal women in Colombia: religious change and the status of working-class women", *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol.17, núm. 4 (Sage Publications, noviembre de 1975).

[7] E. Brusco, "Missionaries of 'Liberation'? Gender Complementarity in Colombian Pentecostal Leadership", *Women in International Development*, Michigan State University, 1992; y E. Brusco, *The reformation of machismo…, op. cit.*

[8] J. Burdick, "Gossip and secrecy: women's articulation of domestic conflict in three religions of urban Brazil", *Sociological Analysis*, núm. 50, vol. 2 (1990), p. 153-177.

[9] C. Mariz, y M. D. D. Campos Machado, "Pentecostalism and women in Brasil", en E. L. Cleary y H. W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, politics and pentecostals in Latin America*, Westview Press, 1997.

tifican los nuevos valores que prevalecen en la conducta de los esposos / compañeros de esas mujeres, por lo que hablan de una "domesticación masculina", que consideran la ganancia más importante para las mujeres latinas.

En Bolivia, la ideología evangélica ha sido un factor importante en la formación de una nueva relación social en la que es posible minar las relaciones tradicionales de dominación de los hombres hacia las mujeres. Así el pentecostalismo se convierte en un medio para reformar la conducta masculina de acuerdo con algunas de las necesidades de las mujeres. A este hecho Gill[10] lo llama "formas culturales contra-hegemónicas" que representan los modos en los cuales los pentecostales definen y expresan su relación con otros y su interacción con no creyentes en su casa, la ciudad o el trabajo. Estas formas también permiten hacer visible el espacio que ganan las mujeres en su hogar y en la congregación.

Con respecto a Latinoamérica, Martin[11] destaca el énfasis que hacen los pentecostales en la vida familiar y lo considera una innovación cultural que fomenta el cambio social porque rompe con el modelo español de militarismo y machismo. En Guatemala, la conversión de mujeres indígenas y "ladinas" de clase baja a religiones cristiano-evangélicas conlleva una paradoja, porque por una parte se les pide sumisión, pero, por otra, la mujer evangélica gana poder cuando su esposo se convierte al pentecostalismo.[12] En México también se observa esa paradoja, pues a pesar del limitado espacio de acción y decisión que tienen las mujeres en grupos religiosos cristiano-evangélicos, ellas ejercen su capacidad de agencia para alcanzar sus objetivos, defender sus intereses y ejercer poder tanto dentro de familia como en su congregación.[13] A nivel del liderazgo también persiste una contradicción, ya que las mujeres juegan un importante papel en la formación de las primeras congregaciones pentecostales, pero posteriormente son sustituidas en los cargos de dirección por pastores varones.[14]

Un aspecto que ha sido poco analizado es el de las mujeres jóvenes que abandonan las organizaciones religiosas cristiano-evangélicas, sobre todo cuando los recursos de poder que se han ganado en los ámbitos religioso y doméstico son trasladados por las mujeres a la arena pública, aunado a las

[10] L. Gill, "Like a veil to cover them: Women and the Pentecostal Movement in La Paz", *American Ethnologist*, vol. 17, núm. 4 (noviembre de 1990), p. 708-721.

[11] D. Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America,* Blackwell, Oxford (RU) y Cambridge (MA), 1990.

[12] M. Cantón, "Mujeres protestantes latinoamericanas. Algunas paradojas en torno a la sumisión y la resistencia", *Cuadernos de Antropología Social*, nueva época, núm. 0 (Universidad de Sevilla, marzo de 1997).

[13] C. E. Juárez, *Modelando a las Evas. Mujeres de virtud y rebeldía*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2006.

[14] C. Garma, "Las mujeres en las iglesias pentecostales de México", *Religiones y Sociedad*, núm. 3 (Secretaría de Gobernación /Subsecretaría de Asuntos Religiosos, México, mayo-agosto 1998, 1997).

oportunidades que ellas tienen para estudiar y trabajar lejos de su hogar; acciones que se pueden llevar a cabo cuando los hombres pierden parte de su poder económico por el cierre de las fuentes de trabajo existentes y dependen en gran medida del salario ganado por sus esposas o hijas. Estos cambios a nivel social y económico contribuyen a que disminuya la asistencia de las mujeres a su congregación y a que se flexibilicen los códigos de conducta de los miembros.[15]

En términos generales se puede destacar que en Latinoamérica, el cristianismo evangélico de tipo pentecostal ha ofrecido a las mujeres un nuevo modelo que guía el comportamiento de los hombres. En donde la "domesticación" se da por la restricción de conductas masculinas que van en detrimento de las mujeres, tales como el alcoholismo, los golpes y la irresponsabilidad paterna. Esta "domesticación" muchas veces permite ampliar e incrementar la participación de las mujeres en la esfera pública (sea para asistir a las reuniones del grupo fuera de su "territorio" o al salir a evangelizar más allá de los límites de su congregación). Aunque esto no significa necesariamente una transformación radical de valores sociales existentes en la sociedad mayoritaria sobre la familia —los códigos sexuales, las prácticas de hombres y mujeres y los ámbitos físicos y sociales en que deben moverse—, sí les permite abrir o crear espacios de acción y decisión.

Ahora bien, es importante señalar que los diversos e importantes cambios que se han registrado a nivel social y político en varios países latinoamericanos, con respecto a la participación en la esfera pública de las mujeres (que han llegado incluso a asumir la presidencia de países como Chile, Brasil y Argentina), también han impactado a los grupos religiosos cristiano-evangélicos donde históricamente las mujeres, a pesar de su amplia participación, trabajo y número, tenían limitado acceso a los puestos de dirección en una estructura de poder jerarquizada. Empero, cada vez es más notorio que ellas han ganado espacios y el acceso a cargos de dirección y poder al interior de algunas congregaciones cristiano-evangélicas, en las que han llegado a ser pastoras (congregaciones pentecostales, como las Asambleas de Dios), o diaconisas y ministras (en las Iglesias protestantes históricas la Iglesia episcopal aceptó el sacerdocio femenino desde 1976 —ahí tres mujeres han llegado a ser obispas—, la anglicana lo admitió en 1992; la Iglesia metodista en México ordenó a la primera mujer obispa en 1994, siendo la primera en toda Latinoamérica en ocupar un cargo de tal envergadura).[16]

[15] S. Scott, "They don't have to live by the old traditions: saintly men, sinner women and an appalachian pentecostal revival", *American Ethnologist*, vol. 21, núm. 2 (mayo de 1994), pp. 227-244.

[16] C. Garma, *op. cit.*

Véanse también

"Pentecostalismo", "Sociedades femeniles evangélicas", "Movimiento de Renovación carismática católica", "Vida religiosa femenina en México".

Bibliografía

Cantón, M., "Mujeres protestantes latinoamericanas. Algunas paradojas en torno a la sumisión y la resistencia", *Cuadernos de Antropología Social,* nueva época, núm. 0 (Universidad de Sevilla, marzo de 1997).

Garma, C., "Las mujeres en las iglesias pentecostales de México", *Religiones y Sociedad,* núm. 3 (Secretaría de Gobernación / Subsecretaría de Asuntos Religiosos, México, mayo-agosto de 1998).

Juárez, C. E., *Modelando a las Evas. Mujeres de virtud y rebeldía,* El Colegio de Michoacán, Zamora, 2006.

Lawless, E., *God's Peculiar People: Women Voice and Folk Tradition in a Pentecostal Church,* The University Press of Kentucky, Kentucky, 1988.

Weiss Ozorak, E., "The Power, But Not the Glory: How Women Empower Themselves Through Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion,* vol. 35, núm. 1 (1996), pp. 17-29.

N

NEOMEXICANIDAD. MOVIMIENTO ESPIRITUAL

Renée de la Torre

El movimiento espiritual de la neomexicanidad es una versión híbrida que, al aceptar la base de la religiosidad sincrética entre el catolicismo y la cosmovisión indígena, se interconecta con una red mística espiritual *New Age.*[1] La neomexicanidad combina dos matrices de sentido a partir de los cuales reinterpreta las expresiones de la religiosidad popular y de las cosmovisiones y prácticas indígenas. La primera es la matriz de la ideología y la estética del movimiento cultural-espiritual de la mexicanidad, surgido en México en los años sesenta, protagonizado por intelectuales mestizos que realizan una reinterpretación de los procesos históricos de México y reivindican la riqueza del conocimiento y de las culturas autóctonas contra su desvalorización colonialista y recuperan su papel histórico en el presente y en el futuro del país. Este movimiento tiene un carácter milenarista basado en un relato mítico fundacional del Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura del Anáhuac (MRCA) que alude a la existencia de un consejo de ancianos (indígenas) que habría entregado a un grupo de intelectuales mestizos la "Consigna de Cuauhtémoc", en la cual el último emperador azteca, antes de su capitulación ante los conquistadores en 1521, "pedía se ocultara todo lo que amaban y consideraban un tesoro, conservando el conocimiento por medio de la cultura oral".[2] Los ancianos habrían indicado que después de 500 años, al inicio de lo que el calendario azteca señalara como el Quinto Sol, habría llegado el momento de la restauración. Los mexicanistas promovieron desde ese entonces el retorno a las costumbres de raíz indígena, el conocimiento y uso del náhuatl, y la fundación de comunidades democráticas denominadas *calpullis* que tienden a sobrevalorar los aspectos culturales y las sabidurías ocultas de los antiguos pobladores del Anáhuac.

La segunda es la corriente híbrida reconocida como neomexicanidad, que reinterpreta a la mexicanidad a partir de los significados de la matriz holística de la Nueva Era o *New Age.* Esta vertiente considera que México es el cen-

[1] R. de la Torre, "Tensiones entre el esencialismo azteca y el universalismo *New Age* a partir del estudio de las danzas 'conchero-aztecas'", *Trace,* núm. 54 (2008), pp. 61-76.

[2] Véase O. Güemes, *Movimiento confederado restaurador de la cultura del Anáhuac* (Cuadernos de la Casa Chata 97), CIESAS, México, 1984; y F. de la Peña, *Los hijos del sexto sol,* INAH, México, 2002.

tro planetario desde el cual se logrará la anunciada transformación de la era de Acuario, que anuncia la convivencia armónica de todas las tradiciones culturales existentes entre sí y la naturaleza. Esta concepción milenarista fue articulada con otra concepción similar divulgada por la mexicanidad basada en la profecía del advenimiento del Quinto Sol, que anunciaba el despertar y el regreso de la cultura de los aztecas, oculta desde hace 500 años.[3]

La matriz *New Age* contribuye a valorar la cultura de los antiguos pobladores como una fuente oculta de sabiduría que es necesario desentrañar. A partir de su orientación del *self* impulsa a reinterpretar los rituales como fuentes de nuevos estados de conciencia para el perfeccionamiento del individuo o como técnicas encaminadas a la reactivación de energías cósmicas.[4] Su visión holística habilita a reinterpretar las prácticas de curanderismo, religiosidad y animismo como expresiones de espiritualidades de orden superior, armonizantes de la relación del individuo con la naturaleza y el cosmos. Su narrativa esotérica, heredada de la teosofía, hace que las culturas indígenas sean buscadas como escuelas iniciáticas de los *new agers*.[5] Por último, la influencia de espiritualidades orientales los encamina a resimbolizar varios elementos presentes en las culturas prehispánicas e indígenas como sinónimos y análogos a los contenidos de las tradiciones orientales, en especial con el budismo y el hinduismo (algunas de estas prácticas resimbolizadas son las danzas, los cantos, las peregrinaciones, las velaciones, la ingesta de plantas de poder, las limpias y el curanderismo, ciertas ceremonias en torno a la naturaleza). Además, la mediación comercial que inscribe al *New Age* en un supermercado espiritual[6] contribuye a empaquetar diferentes saberes populares e indígenas dentro de estanterías que se ofrecen como técnicas corporales, medicinas alternativas dentro de circuitos y centros de salud holística.

En este sentido, la neomexicanidad es una corriente generadora de nuevos hibridismos culturales y eclecticismos espirituales.[7] La ideología neomexicana mistifica e idealiza la cultura prehispánica y ciertas expresiones indígenas como accesos a sabidurías ancestrales, a la reconexión con la naturaleza

[3] Y. González Torres, *Danza tu palabra. La danza de los concheros,* Conaculta / INAH / Plaza y Valdés, México, 2006.

[4] M. J. Carozzi, "Ready to Move Along: The Sacralization for Disembedding. The New Age Movement and the Alternative Circuit in Buenos Aires", *Civilisations. Religions transnationales,* vol. 51, núm. 1-2 (2004), pp. 139-154.

[5] Sobre la visión holística del *New Age* véase L. Amaral, "Sincretismo em movimento: o estilo Nova Era de lidar com o sagrado", en M. J. Carozzi (coord.), *A Nova Era no Mercosul,* Vozes, Petrópolis, 1999, pp. 47-80.

[6] W. J. Hanegraaff, "Prospects for the Globalisation of New Age, Spiritual Imperialism Versus Cultural Diversity", en M. Rothstein (ed.), *New Age Religion and Globalization,* Aarhus University, Aarhus, 2001, pp. 15-30.

[7] R. de la Torre y C. Gutiérrez Zúñiga, "La neomexicanidad y los circuitos *New Age:* ¿un hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual", *Archives de Sciences Sociales des Religions,* núm. 153 (2011), pp. 183-206.

y el cosmos, a la búsqueda del perfeccionamiento interior. Es una matriz a partir de la cual se están reinventando y refuncionalizando diferentes ceremonias y rituales étnicos como técnicas para el despertar de la conciencia cósmica; así como una mitificación de los antiguos pobladores del México prehispánico, por ejemplo, sabios intergalácticos o guías de luz. Después de un largo periodo de trabajo político y cultural de tintes fuertemente nacionalistas, desde finales de los años ochenta, se empezaron a conformar nuevos movimientos espirituales, conformados por jóvenes de clase media (algunos profesionales, artistas y universitarios) que se identificaban con los movimientos culturales de rescate de la mexicanidad, pero también con movimientos ecológicos, hippies y grupos de religiosidad *New Age*. De este contacto surge lo que se conoce actualmente como "neomexicanidad".

Principales líderes y promotores de la neomexicanidad

Los principales difusores de la neomexicanidad han sido José Argüelles (ideólogo y colaborador de *La conspiración de Acuario* y autor de *El factor maya*)[8] quien reveló y propagó la leyenda que anunciaba una profecía maya del cambio hacia la nueva era fechada en diciembre de 2012. También impulsó ceremonias *New Age* en sintonización con los rituales, ceremoniales y sitios arqueológicos ligados con las culturas prehispánicas (en especial la maya), y le imprimió un cauce *New Age* a la profecía de Cuauhtémoc.[9]

Domingo Díaz Porta, ecuatoriano, antiguo gurú de la Gran Fraternidad Universal que a finales de 1970 fundó la red nacional y latinoamericana conocida como MaiS (Mancomunidad de la América Iniciática Solar) que también significa Mancomunidad de la Amerikúa India Solar debido al perfil indígena que adquirió debido a su contacto con distintos jefes espirituales de comunidades indígenas de toda América.[10]

Antonio Velasco Piña, autor de la novela *Regina. Dos de octubre no se olvida.*[11] En este texto la narrativa se sustenta en un discurso mítico y proféti-

[8] M. Ferguson, *The Acuarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980,* Routledge & Kegan, Londres, 1981.

[9] L. Y. Campechano, *El milenarismo posmoderno y su globalización: el caso del fenómeno de la profecía maya 2012 en las industrias culturales*, tesis de maestría, DECS, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2013.

[10] J. García García, *De la GFU a MAIS. La recuperación de la sabiduría ancestral indígena y la Nueva Era en Guadalajara 1967-2002*, tesis de maestría, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2010; y J. García García y C. Gutiérrez Zúñiga, "La indianización de la Nueva Era en Guadalajara", *Cuicuilco,* núm. 55 (2012), pp. 219-244.

[11] Entre las obras más destacadas de Antonio Velasco Piña se encuentran: *Regina. Dos de octubre no se olvida,* Jus, México, 1987; *Cartas a Elizabeth,* Grijalbo / Círculo Cuadrado, México, 1993; y *El retorno de lo sagrado,* Grijalbo / Círculo Cuadrado, México, 1997.

co del despertar de la mexicanidad a la luz de una alianza espiritual con el Tíbet. Además reinterpreta la historia de México en clave de un despertar espiritual de la nueva mexicanidad. Esta novela, aparte de ser un *best seller* que ha inspirado a múltiples artistas, es un libro de culto ya que generó el personaje de Regina (Dakini y a la vez reencarnación de Quetzalcóatl) que consagra el hibridismo profético neomexicano-tibetano y ha sido retomado como emblema del movimiento espiritual de "reginos", presentes tanto en México, como en Japón, España, Alemania y Francia. Antonio Velasco Piña estableció estrechos intercambios con monjes tibetanos, fundó la Casa Tíbet en México y convocó a los monjes a encabezar junto con los guardianes de las tradiciones indígenas los rituales para despertar la energía de la mexicanidad (simbolizada en el volcán Popocatépetl y el volcán Iztaccíhuatl cuya traducción del náhuatl al español es: Mujer dormida) que había permanecido dormida durante siglos. Entre las prácticas que realizan los reginos sobresalen: las danzas concheras practicadas para curar los chakras del planeta, las marchas espirituales por las rutas de peregrinación católica y de manifestación cívica heroica, reinterpretadas como rutas sagradas para el despertar de la conciencia cósmica, la búsqueda de los guardianes de la tradición (en especial de los chamanes indígenas y de los capitanes de danzas concheras) para abrevar de ellos su sabiduría esotérica, y la práctica de ceremonias de carga de energía solar en los centros arqueológicos (en especial los días de solsticios y equinoccios). El complejo danza-peregrinaje-caminata sagrada es el principal ritual sagrado de los reginos, y su sentido se sustenta en la creencia *New Age* de que el planeta es un ser viviente, y como tal tiene siete chakras donde se concentra su energía cósmica, México es uno de ellos. Los rituales tienen una funcionalidad terapéutica para liberar la energía de la tierra. Además se han conformado círculos de mujeres que revaloran sus ciclos menstruales en consonancia con los ciclos lunares, a fin de recuperar el ritmo del sagrado femenino.

Otro importante promotor de la neomexicanidad es Alberto Ruz Buenfil, líder del *hippismo New Age* y de comunidades y caravanas ecoambientalistas por medio de un movimiento llamado "Tribus arcoíris", que emprendió su marcha desde la década de los sesenta para hacer psicoteatro, recorrió diferentes ashrams y comunidades indígenas y fundó Huehuecoyotl (en Tepoztlán en el estado de Morelos, México), una pionera ecoaldea que hoy es un centro importante en los circuitos ecológicos y ambientalista de la red *New Age*.[12] A partir de 1994 encabezó la Caravana Arco Iris para recorrer durante 11 años diferentes poblados y centros espirituales sudamericanos. Alberto Ruz ha sido un activo promotor de redes, alianzas e intercambios entre el

[12] A. Ruz Buenfil, *Los guerreros del arcoíris,* Círculo Cuadrado, México, 2012. Así como, "La imaginación al poder: 33 años después", en *Regina y el Movimiento del 68 treinta y tres años después,* EDAF, México, 2012.

hippismo, el nativismo, la neomexicanidad, el *New Age,* las redes ambientalistas y los circuitos orientalistas.

Por último, se encuentra el movimiento mexicayotl de la Red Painidianista de Camino Rojo. Corriente ideológica espiritual de rescate de las raíces ancestrales de los aztecas presentes en los rituales sagrados de los indios nativos-americanos. Es una vertiente sincrética basada en el intercambio de bienes rituales autóctonos mexicanos (por ejemplo, la danza conchera) y lakotas (la danza del Sol, la ceremonia del peyote, la búsqueda de la visión y el baño de temazcal al estilo *sweet lodge*). Esta vertiente fue protagonizada por la alianza de tres personajes: Francisco Jiménez, conocido por sus discípulos como "Tlakaelel" (líder del movimiento de rescate de la mexicanidad quien asistió como representante de la Confederación del Anáhuak); Raymundo "Tigre" Pérez (jefe chicano de espiritualidad lakota de origen mexicano que dirigió las primeras celebraciones de búsqueda de la visión en México); y Leonard Crow Dog (líder espiritual lakota, reconocido hombre de medicina, líder del movimiento indioamericano de los años sesenta y setenta, y preso por actividades políticas).[13] Las ceremonias congregaron a diferentes jefes nativos de todo el continente americano y establecieron alianzas entre dos grandes confederaciones en América: la Confederación del Águila equivalente al norte (correspondiente al águila roja, de donde pertenecen todos los pueblos nativos desde Alaska hasta Nicaragua) y la Confederación del Cóndor que comprende América del Sur. El carácter panindianista considera que todos los pueblos del norte de América pertenecen a la misma raíz tribal debido a que comparten una misma raíz ancestral, por ello sus tradiciones tienen correspondencias hasta la fecha. Un rasgo propio del movimiento mexicayotl es que tiende a la patrimonialización o mexicanización de otras narrativas, símbolos y rituales, incluso lo hace cuando en ocasiones toma prestado de otras tradiciones (como se verá en el caso del Camino Rojo convertido en mexicayotl); lo justifica y legitima mediante una narrativa mítica que le permite reformular las culturas exógenas como patrimonio de la herencia azteca. Pero al mismo tiempo, como producto de su intercambio con los nativos de Norteamérica, se han promovido en México los rituales lakotas para rescatar la memoria uto-azteca.[14]

Véanse también

"*New Age*", "Religión mesoamericana", "Religiosidades de los pueblos nativos", "Mercado libre de la fe".

[13] F. Jiménez *et al.*, *Nahui Mitl (Las cuatro flechas),* UAM-Xochimilco, México, 1992.
[14] F. de la Peña, *op. cit.*

Bibliografía

Galovic, Jelena, *Los grupos místico-espirituales de la actualidad,* Plaza y Valdés, México, 2002.

González Torres, Y., *Danza tu palabra. La danza de los concheros,* Conaculta / INAH / Plaza y Valdés, México, 2006.

Peña, F. de la, *Los hijos del sexto sol,* INAH, México, 2002.

Torre, Renée de la, y Cristina Gutiérrez Zúñiga, "Introducción: variaciones y apropiaciones latinoamericanas del *New Age*", en Renée de la Torre, *et al.* (coords.), *Variaciones latinoamericanas del New Age,* CIESAS, México, 2013, pp.13-24.

Torre, Renée de la, y C. Gutiérrez Zúñiga, "La neomexicanidad y los circuitos *New Age:* ¿un hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual", *Archives de Sciences Sociales des Religions,* núm. 153 (2011), pp. 183-206.

NEOPENTECOSTALISMO[1]

Ari Pedro Oro

El término "neopentecostalismo" designa la llamada tercera ola del movimiento pentecostal. Recordemos que la primera surgió a principios del siglo XX en los Estados Unidos y se caracterizó por la formación de una comunidad de creyentes que se reunía en la comunión del hablar en lenguas y creían en la llegada inminente de Cristo. La segunda fue inaugurada en las décadas de 1950-1960 cuando surgieron las primeras iglesias nacionales que comenzaron a realizar proselitismo por medio de la radio e introdujeron el evangelismo de masas, centrado en los rituales de la cura divina. Ambas olas pentecostales llegaron sobre todo a las capas populares y se reconocieron como parte del pentecostalismo tradicional. La tercera ola surgió a partir de la década de 1970 cuando el pentecostalismo amplió sus espacios de poder y de representación social al insertarse en el espacio público con el uso de los medios masivos de comunicación, especialmente de la televisión, y con la entrada en el campo de lo político institucional en los países en que esto era posible. Además ingresó en la vida cotidiana de los fieles mediante las nociones de prosperidad terrena y de fuerzas persecutorias del mal.

Todas estas fases del pentecostalismo, que no se excluyen entre sí ni se sobreponen obligatoriamente, tienen como sustrato las referencias bíblicas que atribuyen una centralidad a la figura del Espíritu Santo y a sus dones, como consta en la epístola de san Pablo a los corintios,[2] es decir, don de la fe, de hablar en lenguas, evangelización, cura, sabiduría, discernimiento, profecía y milagros. Cada fase pentecostal atribuye mayor o menor énfasis a algunos de estos dones.

El neopentecostalismo constituye un fenómeno mundial, en especial en el caso de las Iglesias brasileñas Universal del Reino de Dios, Renacer en Cristo, Sana Nuestra Tierra, Internacional de la Gracia de Dios y la Iglesia Mundial del Poder de Dios; las argentinas Rey de Reyes, Onda de Amor y Paz, Mensaje de Salvación y Visión del Futuro; la mexicana Luz del Mundo; las colombianas Casa sobre la Roca, Centro Misionero Bethesda y Misión Carismática Internacional; las africanas Church of Pentecost, Deeper Life Bible Church, Redeemed Christian Church of God, Victory Church, Deliverance Church, Apostolic Faith Mission; y la asiática, de Corea del Sur, Iglesia del Evangelio Pleno, entre otras.

[1] Traducción de Marilene Marques de Oliveira.

[2] Primera a los corintios, 12.8-10.

El presente texto se ha construido a partir de las observaciones realizadas acerca de las Iglesias neopentecostales latinoamericanas, aunque con la conciencia de que, tanto aquí como en otros lados, el término neopentecostalismo es controvertido; pues mientras que algunos reconocen su pertinencia debido a los cambios doctrinarios, ritualísticos y éticos introducidos en el pentecostalismo tradicional, otros consideran que la distinción entre pentecostalismo y neopentecostalismo permanece como algo fluido y, por tanto, discutible. Sea como fuera, se trata de la tendencia religiosa que, según Ricardo Mariano,[3] más creció en las últimas décadas en América Latina y que despertó una gran atención tanto de los medios de comunicación como de los investigadores y de las Iglesias establecidas, especialmente de la Iglesia católica, ya que un porcentaje no despreciable de los fieles de este nuevo segmento evangélico proviene de filas católicas. Por otro lado, el crecimiento neopentecostal apunta hacia su capacidad de "intervenir en las culturas, al integrar, recodificar y promover valores y prácticas sociales y religiosas".[4] De esa forma, el neopentecostalismo consigue atraer a sus Iglesias a individuos de los diferentes estratos sociales y no solamente a los pobres de las periferias urbanas, sin embargo, éstos todavía conforman la mayoría de los fieles del conjunto de los pentecostalismos.

Características del neopentecostalismo

Entre las principales características del neopentecostalismo sobresalen la flexibilización de las costumbres, la apertura transnacional, el énfasis en las teologías de la guerra espiritual y de la prosperidad y la presencia en el espacio público a través de los medios y de la política.[5] Evidentemente, tales rasgos no son exclusivos de este segmento religioso, pues ya se encontraban presentes en anteriores experiencias pentecostales. Sin embargo, el neopentecostalismo los retoma y los exacerba.

Flexibilización de las costumbres

De modo diferente al pentecostalismo tradicional, que preconiza una ética rígida, el neopentecostalismo introduce cambios en relación con la estética y con el comportamiento pentecostal tradicional para producir así una reaco-

[3] R. Mariano, *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, Loyola, São Paulo, 1999.

[4] A. P. Oro, y P. Seman, "Os pentecostalismos nos países do Cone-Sul: panorama e estudos", *Religião e Sociedade*, vol. 18, núm. 2 (1997), p. 149.

[5] R. Mariano, "Os neopentecostais e a teoria da prosperidade", *Novos Estudos,* núm. 44 (São Paulo, Cebrap, marzo de 1996).

modación a la cultura moderna. En otras palabras, si el pentecostalismo tradicional exigía de sus fieles un ascetismo en la conducta y el rechazo de los placeres del "mundo", el neopentecostalismo invita a sus fieles a ablandar los hábitos ascéticos, a vestirse como deseen y a disfrutar de las bondades del mundo; por ejemplo, las mujeres pueden hacer uso cotidiano de los productos de belleza. Esos cambios repercuten en la estética pentecostal y rompen con las marcas distintivas de un modelo estigmatizado del "creyente" pentecostal. Es evidente que esa "liberalización de las costumbres" no es total, por ejemplo, permanece la prohibición de consumir bebidas alcohólicas y de participar en fiestas populares como el carnaval.

Aun así, debido a la creciente flexibilización de las costumbres, que incluye la aceptación del uso de anticonceptivos y la descompresión de los patrones morales, el neopentecostalismo logró subir en la escala social y atraer a personas de los estratos medios de la sociedad. Al mismo tiempo que, en ciertos medios neopentecostales, se acepta y no se condena la homosexualidad, especialmente en las llamadas *Iglesias inclusivas*.

Así, el neopentecostalismo se afirma "en la mediación religiosa que legitima y expande los deseos terrenales en concordancia con otras tendencias de la cultura contemporánea".[6]

Dimensión transnacional

El don de la evangelización asume en el pentecostalismo de la tercera ola una dimensión especial pues, coherente con el espíritu del tiempo, asimila el imaginario de la globalización e ingresa fuertemente en la dinámica de conquista espiritual del mundo. Ya no se trata, como ocurría en las formas anteriores, de realizar un proselitismo discreto. La idea ahora es conquistar nuevos territorios y expandir la palabra de Dios hasta los "confines del mundo". Para ello, el neopentecostalismo combina lo tradicional y lo hipermoderno; es decir, sitúa al frente la noción de que el demonio necesita ser desalojado de sus territorios y que en su lugar debe imperar el poder de Dios. Para alcanzar este objetivo, pone en acción el uso de estrategias empresariales, el *marketing* y los medios modernos. De esta forma, el neopentecostalismo exacerba una característica ya comprobada en los pentecostalismos anteriores, la empresa misionera internacional. Consecuentemente, como dijimos en otro lugar, "si en los inicios de su expansión en América Latina, el pentecostalismo resultaba ser una religión extranjera, llegada de Europa o de América del Norte, hoy constituye, en determinados países, una religión extranjera proveniente sobre todo de Brasil o de Argentina".[7]

[6] A. P. Oro, y P. Seman, "Os pentecostalismos…", *op. cit.*, p. 139.
[7] *Idem*.

Énfasis en la teología de la guerra espiritual

Surgida en los medios evangélicos norteamericanos en la década de 1980, esta teología transporta la noción según la cual el mundo es un campo de batalla entre las fuerzas del bien y del mal. En otras palabras, como refiere Mariano,[8] "según la perspectiva neopentecostal, aunque no solamente en ella, vivimos y participamos de una empedernida guerra cósmica entre Dios y el diablo por el dominio de la humanidad". Por eso mismo se cree que las fuerzas del mal se apoderan de los creyentes y provocan todos los problemas y desgracias. En consecuencia, esto exige a los líderes religiosos actos de exorcismo y cultos de liberación, o sea, de expulsión de los demonios. Así, el exorcismo de los demonios se convierte en la condición para la solución de los males y de la salvación. Especialmente en Brasil, pero no solamente ahí, los demonios se identifican como las entidades de las religiones afrobrasileñas, por lo que éstas se convierten, consecuentemente, en las víctimas de actos de vilipendio y de intolerancia religiosa de una verdadera "guerra santa".

Énfasis en la teología de la prosperidad

Creada también en los círculos teológicos y evangélicos norteamericanos, la teología de la prosperidad sostiene que Dios creó a sus hijos para ser felices y prósperos; por tanto, la "pobreza es obra de Satanás". Es decir, los que temen a Dios tienen el derecho de obtener la felicidad integral aquí en este mundo. La pobreza, enaltecida en la tradición católica, no forma parte de los designios divinos. Al contrario, Dios desea distribuir riqueza, salud y felicidad a sus hijos. Quiere que sean "cabeza" y no "cola", "patrón" y no "empleado". Pero, para esto, es preciso que el fiel tenga mucha fe, pues hay una relación entre fe y bienestar general, que incluye el bienestar material. De hecho, según esta teología, la fe constituye la garantía de la prosperidad terrena. Pero, a su vez, requiere traducirse en acción, en otras palabras, en donación, en ofertas financieras que serán colmadamente retribuidas por Dios. La oferta se inscribe en el diapasón del sacrificio, pues se supone que existe una relación entre el tamaño de la fe y el de la oferta. Pero para eso el fiel necesita vencer la batalla contra el demonio, que lo incita a flaquear en su donación financiera.

Se observa, entonces, que hay una relación entre ambas teologías. La "liberación de los demonios" se vuelve la condición sacramental para que alguien reciba la "cura" o la "prosperidad". Mejor dicho, el acceso a las ben-

[8] R. Mariano, *Neopentecostais…*, p. 44.

diciones depende de la superación de las fuerzas demoniacas. Es de esta forma como ambas teologías ingresan en el medio evangélico latinoamericano, a través de las Iglesias neopentecostales.

Es evidente que esas teologías tienen sentido para sujetos desempleados y quienes aspiran a una ascensión social y comparten el imaginario de que las fuerzas invisibles del bien y el mal son inseparables y están siempre en conflicto.

Presencia en el espacio público

El neopentecostalismo cambió la percepción históricamente vigente en el pentecostalismo tradicional de participación mínima "en el mundo". Según esta nueva orientación religiosa, el verdadero cristiano requiere actuar en el mundo para desalojar de él las fuerzas diabólicas. De esta manera, el espacio público necesita estar ocupado con templos, establecidos en los centros urbanos, inversiones en los medios y participación en lo político institucional.

De hecho, en contraposición al modelo histórico instituido en las ciudades latinoamericanas, donde las Iglesias católicas imperaban como soberanas en los centros urbanos y sólo había una discreta presencia física del protestantismo histórico y de la Iglesia pentecostal —que por lo general se establecía en las periferias de las ciudades, todavía más modestas—, ahora el neopentecostalismo está presente en las vías públicas de las metrópolis y ciudades con templos y edificaciones grandiosos y vistosos. Esto sitúa a dicho segmento religioso en otro nivel de visibilidad pública.

Asimismo, el uso de los medios de comunicación radiofónicos, televisivos y digitales constituye la forma privilegiada con la que el neopentecostalismo realiza el proselitismo religioso que intenta atraer a las personas a los templos. Generalmente, las Iglesias iniciaron con el alquiler de algunas horas nocturnas en emisoras de radio y televisión para divulgar su mensaje religioso. No obstante, con el paso del tiempo, algunas de ellas obtuvieron de los gobiernos nacionales la adquisición o autorización para explotar autónomamente emisoras de radio y de televisión. La llegada de la internet tampoco fue despreciada por las Iglesias; al contrario, la mayoría posee sitios bien construidos y bastante informativos, con explícitas apelaciones a los fieles para asistir a los cultos y rituales que se celebran en los templos. De esta forma, si hasta hace algunas décadas el espacio religioso mediático latinoamericano era dominado por la Iglesia católica y muy modestamente por algunas Iglesias del protestantismo histórico o pentecostales, el impulso dado por el neopentecostalismo produjo un aumento sustancial en las horas diarias de programas religiosos en los medios latinoamericanos, especialmente en la radio y la televisión.

El ingreso en lo político institucional constituye una importante inversión pública del neopentecostalismo, pues en el pentecostalismo tradicional

imperaba la máxima de que "el creyente no se mete en política". De modo inverso, el neopentecostalismo transformó este eslogan en: "hermano vota por hermano". Así, si hasta hace pocos años la participación política era tímida en el medio pentecostal, actualmente esta situación cambió con el neopentecostalismo, que no sólo apoya a candidatos laicos, sino lanza a sus candidatos, provenientes de sus propios cuadros, a cargos electivos. Por tanto, pastores, presbíteros, obispos y otros líderes religiosos son seleccionados y muchas veces designados como candidatos oficiales de las Iglesias para competir por cargos electivos, sean locales, estatales o nacionales, sobre todo para funciones legislativas. En Brasil, la presencia evangélica en los parlamentos es tan significativa que se acuñó la expresión "bancada evangélica". Se trata de un bloque suprapartidario, puesto que sus miembros casi siempre están distribuidos en diferentes partidos políticos y se unen solamente cuando están en la agenda discusiones y proyectos de ley que inciden sobre cuestiones de orden moral como la liberación del aborto y la unión civil entre homosexuales. En estas situaciones, los evangélicos suelen aliarse con los católicos conservadores para formar un importante grupo político de presión que puede detener e impedir el avance de proyectos en las instancias políticas.

Las motivaciones para el ingreso neopentecostal en lo político son de dos tipos: uno simbólico y otro práctico. El primero, coherente con la lógica pentecostal, apunta hacia la necesidad de purificar la política, vista como algo desmoralizado debido a la presencia de los "demonios", que son los causantes de las actitudes inmorales de muchos políticos, tales como corrupción y desvío de dinero público. Sin embargo, como se sabe, una vez electos, algunos parlamentarios evangélicos, por lo menos en Brasil, han reproducido el mismo comportamiento antiético que combatían, pues se han involucrado en escándalos de desvío de dinero y de favorecimientos espurios.

La segunda motivación para ingresar en la política obedece a una razón de orden práctico, esto es, defender en los parlamentos los intereses de las propias Iglesias y establecer relaciones con el poder público para asegurarles beneficios como apoyo a programas y proyectos sociales y concesiones de emisoras de radio y televisión. Por consiguiente, como sostiene R. Mariano con respecto a lo que ocurre en Brasil, los políticos de este segmento religioso "se comportan como gestores de sus Iglesias".[9]

No obstante, es necesario aclarar que el ingreso neopentecostal, al lado de otras tendencias evangélicas, en lo político institucional latinoamericano, no lleva consigo un enfrentamiento o un cuestionamiento de las bases de la democracia republicana. Tampoco se trata de una tentativa "fundamentalista" de establecer una hegemonía ideológica y de someter a los ciudadanos a

[9] R. Mariano, *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*, tesis doctoral, USP, São Paulo, 2001, p. 7.

dogmas y preceptos religiosos. Al contrario, como refiere David Martin, en América Latina, la "ambición de los cristianos evangélicos es solamente, con raras excepciones, constituir un grupo de presión eficaz para defender sus intereses institucionales y los principios morales en sentido amplio, y de hacerse oír en el debate público".[10]

En otras palabras, el acceso pentecostal y sobre todo neopentecostal en lo político institucional revela el carácter corporativo de su politización y la agenda preferencialmente conservadora de sus puntos políticos, sobre todo en aquellos que están en cuestión asuntos de orden ético y moral.

En conclusión, el neopentecostalismo constituye un fenómeno religioso que ha recibido los más variados y contradictorios juicios. Esto es producto, conforme afirmamos en otro lugar,

> de su capacidad de cuestionar divisiones supuestamente consensuales, esto es, de romper y recrear fronteras aparentemente establecidas, por ejemplo entre lo religioso y lo secular, lo mágico y lo religioso, la magia y la ética y, en otro nivel, entre ser pentecostal y no serlo, lo que provoca reacciones de todos los que, de alguna forma, se sienten alcanzados.[11]

Véanse también

"Pentecostalismo", "Evangelimos indígenas", "Mujeres en grupos pentecostales", "Guerra espiritual".

Bibliografía

Almeida, Ronaldo de, *A Igreja Universal e seus demônios,* FAPESP/ Terceiro Nome, São Paulo, 2009.

Corten, A., *Le pentecôtisme au Bresil. Émotion du pauvre et romantisme théologique,* Karthala, París, 1995.

Mariano, R., *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando,* tesis de maestría, USP, São Paulo, 1995.

____, *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil,* tesis doctoral, USP, São Paulo, 2001.

Martin, D., "La poussée évangéliste et ses effets politiques", en Peter Berger (comp.), *Le réenchantement du monde,* Bayard, París, 2001, pp. 61-78.

[10] D. Martin, "La poussée évangéliste et ses effets politiques", en Peter Berger (comp.), *Le réenchantement du monde*, Bayard, París, 2001, pp. 63-64.

[11] A. P. Oro, y P. Seman, "Neopentecostalismo e conflitos éticos", *Religião e Sociedade*, vol. 20, núm. 1 (1999), p. 39.

Oro, A. P., y P. Seman, "Os pentecostalismos nos países do Cone-Sul: panorama e estudos", *Religião e Sociedade,* vol. 18, núm. 2 (1997), pp. 127-156.

____, "Neopentecostalismo e conflitos éticos", *Religião e Sociedade,* vol. 20, núm. 1 (1999), pp. 39-54.

NEW AGE

Cristina Gutiérrez Zúñiga

El término *New Age* se utiliza para designar a una red de movimientos en búsqueda de la recuperación de una espiritualidad íntima y experiencial en armonía con la naturaleza por medio de diversas tradiciones religiosas y escuelas filosóficas y científicas, surgidas en la segunda mitad del siglo XX en países de habla inglesa, sin un liderazgo ni doctrina fijos, y explícitamente opuestos a constituir una institución religiosa. Carente de una estructura organizativa formal, el *New Age* se conforma por una multiplicidad de actores individuales y organizaciones civiles con finalidades filantrópicas, educativas, terapéuticas, espirituales, para la paz, la sustentabilidad o el desarrollo, que a su vez buscan la colaboración y la articulación coyuntural con otras organizaciones seculares para acciones concretas.

Quienes buscan una definición sustantiva del *New Age* como movimiento religioso o espiritual específico, buscan alguna convergencia entre sus creencias, sus prácticas y sus formas organizativas, tarea un tanto difícil dadas las características mencionadas. Eileen Barker[1] ha optado por definir esta "confusa y amorfa área espiritual" dentro del conjunto de los denominados "nuevos movimientos religiosos" en términos wittgensteinianos: una red de movimientos espirituales y terapéuticos que guardan un "aire de familia" entre sí, entre los que se encuentran creyentes de los ovnis, practicantes del chamanismo, promotores del Movimiento del Potencial Humano, los neopaganos, entre otros. Dicho "aire" se refiere, por ejemplo, a la creencia en el advenimiento de una nueva era astrológica en la que la tierra vivirá bajo la influencia de la constelación de Acuario que, en oposición a la precedente Era de Piscis, estará marcada por la búsqueda espiritual entre todas las tradiciones culturales existentes y de armonía con la naturaleza. Este carácter de "dulce conspiración", basado en la transformación personal, está conceptualizado por sus inspiradores intelectuales como una verdadera vía de cambio social y cultural de la especie humana.[2] Al pensar en el universo de manera holística, es decir, como un sistema integrado de energía en el que cada elemento se encuentra interconectado, el individuo toma conciencia de su responsabi-

[1] E. Barker, *New Religious Movements. A Practical Introduction*, Her Majesty's Stationery Office, Londres, 1989.

[2] M. Ferguson, *The Acuarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980,* Routledge & Kegan, Londres, 1981.

lidad sobre su propio manejo energético y de la dimensión cósmica de ésta, considerando el carácter axial de nuestro tiempo en la transición astrológica entre eras. El trabajo personal de transformación mediante el autoconocimiento, sanación, equilibrio y armonización es entonces una tarea a la vez individual y social, característica que ha distinguido a este movimiento de otras religiosidades y sacralizaciones del "Self".[3]

La dinámica cambiante de la oferta de esta red ha llevado a algunos autores a describirla como un "sincretismo en movimiento"[4] y a analizarla metodológicamente como un circuito o patrón de circulación, más que como una organización.[5]

Apuntes sobre la historia

Quienes han realizado un rastreo histórico de esta corriente espiritual coinciden en que sus orígenes se encuentran en movimientos espirituales modernos y optimistas sobre el futuro humano propios del siglo XIX, notablemente la Teosofía y el New Thought, si bien su amalgama con corrientes psicológicas y su amplia difusión cultural se da al calor de la contracultura norteamericana a partir de los años sesenta y setenta, y la acción multiplicadora de los medios de comunicación y las industrias culturales promotoras de las producciones artísticas del movimiento *hippie* y más tarde, del estilo musical propiamente reconocido como *New Age* en la década de los años ochenta y noventa.[6] De acuerdo con Paul Heelas, académico pionero en el análisis de esta espiritualidad en occidente, el movimiento ha evolucionado en cuatro fases distinguibles: sus inicios, arraigado en el movimiento *hippie* de los años sesenta e impregnado de la búsqueda espiritual en las tradiciones religiosas del oriente; en los años ochenta, en el movimiento se extiende la vertiente psicoterapéutica protagonizada por psicologías compatibles con la dimen-

[3] P. Heelas, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Blackwell Publishers, Oxford, 1996; C. Gutiérrez, "Nuevos Movimientos Religiosos: el New Age en Guadalajara", *Revista Relaciones*, XVII (65/66) (1996), pp. 89-114; M. J. Carozzi (coord.), *A Nova Era no Mercosul*, Vozes, Petrópolis, 1999.

[4] L. Amaral, "Sincretismo em movimento: o estilo Nova Era de lidar com o sagrado", en M. J. Carozzi (coord.), *A Nova Era no Mercosul,* Vozes, Petrópolis, 1999.

[5] J. Magnani, *Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole,* Studio Nobel, São Paulo, 1999.

[6] J. R. Lewis, y J. G. Melton (eds.), *Perspectives on the New Age, State University of New York Press*, Albany, 1992; R. S. Ellwood, "How New is the New Age?", en J. R. Lewis, y J. G. Melton (eds.), *Perspectives on the New Age*, State University of New York Press, Albany, 1992, pp. 59-67; V. Teisenhoffer, "De la 'nebulosa místico-esotérica' al circuito alternativo. Miradas cruzadas sobre el New Age y los nuevos movimientos religiosos", en K. Argyriadis, R. de la Torre, C. Gutiérrez, y A. Aguilar (comps.), *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, El Colegio de Jalisco / CEMCA / Institut de recherche pour le développement / CIESAS-ITESO, México, 2008, pp. 45-72.

sión espiritual de la existencias, como la Gestalt, la transpersonal y la humanista; en los años noventa, predomina una nueva orientación promotora de la "prosperidad", principio que, al igual que en los movimientos pentecostales, vincula el éxito material con la dimensión espiritual; y en la actualidad, en la que el movimiento en su conjunto se ha orientado hacia la búsqueda del "bienestar" y la "buena vida" como nociones integradoras de las diversas dimensiones de la existencia humana. En esta evolución resulta evidente la creciente inmersión de la dinámica del movimiento en la lógica de producción y consumo de bienes y servicios disponibles en el mercado para un creciente nicho de consumidores afines a un estilo de vida orientado por el bienestar integral y el respeto al ambiente, valores que el mismo movimiento ha contribuido a expandir y normalizar para el gran público. La historia del movimiento muestra tensiones y contradicciones entre una orientación que crecientemente parece adaptarse al cosmos económico y cultural del capitalismo, y otra orientación crítica de ese mismo cosmos que continua favoreciendo la conformación de una ética universal fundada en espiritualidades al servicio de la vida. Los análisis de las consecuencias ideológicas del movimiento comparten dicha tensión: mientras que algunos se centran en su formato mercantil, otros se adentran en las complejidades de la dimensión simbólica del consumo y observan la persistencia de sus ideales románticos.[7]

El *New Age* como espiritualidad global cosmopolita

El *New Age* también ha sido conceptualizado como una forma laxa de consumo religioso individual e itinerante entre diversas tradiciones espirituales que, como resultado de la dinámica cultural globalizadora de la modernidad, se encuentran actualmente disponibles en contextos geográficos y culturales distantes a los de sus orígenes. Estas tradiciones provenientes de lugares exóticos o del pasado precristiano de Occidente, suelen representarse como afines a novísimas teorías psicológicas y de las llamadas investigaciones de frontera, conformando una amalgama discursiva que apela tanto a la legitimidad y racionalidad del conocimiento científico como a la sabiduría profunda del conocimiento ancestral. Desde esta perspectiva, el *New Age* se desdibuja como movimiento espiritual específico para constituir un ejemplar de un fenómeno mucho más amplio: una nueva modalidad religiosa contemporánea que expresa la crisis de la institucionalidad religiosa y la construcción individualizada de prácticas y creencias religiosas. Bajo este ángulo de interés, el *New Age* pierde su especificidad como movimiento religioso para expresar una forma más amplia de configuración religiosa, deno-

[7] P. Heelas, *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Blackwell Publishers, Oxford, 2008.

minada “religiosidad a la carta”,[8] “una nebulosa esotérica”,[9] un “circuito alternativo” a la religiosidad institucional que consagra la autonomía de la persona en su búsqueda de desarrollo espiritual,[10] “un supermercado espiritual”.[11] En la misma óptica, Hanegraaf afirma que el *New Age* se encuentra basado en “la manipulación individual de sistemas simbólicos existentes” de manera que nuevas síntesis están siendo creadas de manera continua; no obstante, dichos sistemas existentes no se limitan a las religiones, sino que disponen de la amplitud de la cultura secular, que sigue cumpliendo las funciones típicas de la religión: la posibilidad de mantener un contacto ritual con un esquema metaempírico de significado para interpretar sus experiencias cotidianas.[12]

Desde la perspectiva de la relación entre lo local y lo global se ha puesto de relieve la dimensión del *New Age* como una espiritualidad cosmopolita particularmente afín a la lógica del consumo, conformada por un “bricolaje” de fragmentos culturales descontextualizados, provenientes de tradiciones y lugares considerados exóticos por la perspectiva occidental —o construidos como tales—, y amalgamados en una matriz holista y global que prepara su circulación y consumo en circuitos de dimensión transnacional bajo la forma de seminarios, talleres, viajes espirituales, terapias, spa, consultas espirituales y un sinnúmero de objetos simbólicos para la práctica espiritual. El proceso mismo de descontextualización e integración ha sido interpretado como una nueva forma de fagocitismo cultural y de expoliación colonial.[13] Por su parte, Alejandro Frigerio al analizar el caso de las religiones afro ha puesto en entredicho su carácter omnívoro y ha resaltado la existencia de límites a la integración de elementos marginales que, desde la construcción de narrativas nacionales, no representan al Otro exótico.[14]

[8] D. Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, Cerf, París, 1993

[9] F. Champion, “Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos”, en J. Delumeau (dir.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, pp. 709-739.

[10] M. J. Carozzi (coord.), *A Nova Era…, op. cit*; y M. J. Carozzi, “Ready to Move Along: The Sacralization of Disembedding in the New Age Movement and the Alternative Circuit in Buenos Aires”, *Civilisations,* vol. 51, núm. 1-2 (2004), pp. 139-154)

[11] H. Van Hove, “L’émergence d’un ‘marché spirituel’”, *Social Compass*, 46(2) (1999), pp. 161-172.

[12] W. Hanegraaff, “New Age spiritualities as secular religion”, *Social Compass*, 46(2) (1999), p. 152.

[13] J. Gallinier, y A. Molinié, *Les néo-indiens. Une religion du IIIe millénaire*, Odile Jacob, París, 2006, p. 95 [ed. en español: *Los neo-indios: una religión del tercer milenio*, Ediciones Abya Yala, Quito, 2013].

[14] A. Frigerio, “Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo”, en R. de la Torre, C. Gutiérrez, y N. Juárez (coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, CIESAS / El Colegio de Jalisco, México, 2013 (pp. 47-70); *cf.* M. Rabelo, y L. Duccini, “Afro American Religious and New Age Practices”, en H. Gooren (ed.), *Encyclopedia of La-*

El *New Age* en Latinoamérica

El desarrollo del movimiento en Latinoamérica tiene su propia dinámica histórica y constituye mucho más que la implantación de una moda espiritual traída desde los países anglosajones. De hecho, diversos precursores esotéricos del movimiento *New Age,* propiamente dichos como espiritistas, teósofos, masones, gnósticos o rosacruces, arribaron a América desde inicios del siglo pasado en busca de un nuevo mundo y alimentaron diversas corrientes intelectuales y espirituales heterodoxas de países como Argentina, Brasil, Cuba y México.[15] Más adelante, buscadores espirituales identificables con los movimientos contraculturales de los años sesenta y setenta, como Carlos Castaneda, arribaron a Latinoamérica a conocer y experimentar la riqueza de las tradiciones étnicas vivas, las curaciones y viajes chamánicos y las plantas de poder, continuando su camino de exploración iniciado entre las etnias nativas norteamericanas. El rico y denso subsuelo religioso latinoamericano, conformado por las tradiciones indígenas, sus diversos sincretismos con las prácticas ortodoxas y heterodoxas católicas vivas en la tradición popular y la religiosidad de origen africano, con sus propios especialistas, espacios y circuitos para la práctica —todo un "universo cosmológico, monista y relacional"—,[16] ofreció nuevos lugares de atracción e inspiración para el movimiento, al grado que varios maestros espirituales del movimiento declararon que el centro espiritual del mundo se había trasladado desde el Oriente hacia América. En consecuencia se dedicaron a la tarea de recuperación de tradiciones espirituales indígenas y populares que habían resistido la hegemonía y estigmatización del catolicismo y de los nacionalismos modernizantes, para integrarlos en el proceso del "despertar de la conciencia cósmica". Entre ellos destacan, por ejemplo: La Ferriére, fundador de la Gran

tin American Religions, 2015, recuperado el 30 de septiembre de 2015 de <http://link.springer.com/referencework/10.1007/978-3-319-08956-0>.

[15] J. P. Bastian (ed.), *Protestantes liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica / CEHILA, México, 1990; J. R. Chaves Pacheco, *México heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos del XX*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas / Bonilla Artigas, México, 2013; P. Wright, y C. Ceriani, "Modernidades periféricas y paradojas de la cultura: debates y agendas en la antropología de la religión", en M. Ceva y C. Touris (coords.), *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur*, Lumière, Buenos Aires, 2011, pp. 147-164; L. González Reinmann, "El Árbol Genealógico de la GFU", en P. Siegel. *Serge Raynaud de la Ferrière: aspectos biográficos*, 2014, recuperado el 20 de noviembre 2014, de <http://www.lulu.com>; C. Gutiérrez, "Gran Fraternidad Universal", en H. Gooren (ed.), *Encyclopedia of Latin American Religions*, 2015, recuperado el 30 de septiembre de 2015, de <http://link.springer.com/ referencework/10.1007/978-3-319-08956-0>; y C. Gutiérrez, "Mancomunidad de la América India Solar", en H. Gooren (ed.), *op. cit.;* S. Guerriero, "Esotericism and the new age", en H. Gooren (ed.), *op. cit.*

[16] P. Semán, "Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea", *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* (3) (2001), pp.45-74.

Fraternidad Universal en Venezuela; Dias Porta, fundador de la Mancomunidad de la América India Solar; y Antonio Velasco Piña, fundador del movimiento de la neomexicanidad.[17]

Las tradiciones populares y étnicas latinoamericanas se han convertido así en nuevos lugares de hibridación para el *New Age,* a la vez que se han convertido en el reanclaje de esta espiritualidad global.[18] El movimiento tiene hoy una nueva vertiente orientada hacia la recuperación de las culturas indígenas originarias del continente, cuya civilización es imaginada y reinventada —como en otro momento lo fue el Oriente— a la luz de la necesidad de alternativas a una modernidad occidental depredadora, materialista y excluyente de la otredad y que no sólo se encuentra carente de promesas, sino que amenaza con su autoaniquilación.[19]

Más allá de las consecuencias para el movimiento en sí, el *New Age* ha tenido un importante impacto en las religiosidades latinoamericanas: trajo consigo no sólo la esperanza en la llegada de una nueva edad de oro para la humanidad, sino también la posibilidad de acceso a nuevos discursos terapéuticos de cura y transformación personal, entre los que sobresalen los de las psicologías abiertas a la experiencia espiritual (transpersonal, Gestalt) y los de diversos orientalismos, principalmente las nociones de reencarnación, karma y chakras, entendidos como centros energéticos del cuerpo y del planeta. Mientras en sus etapas iniciales fue posible rastrear su difusión en espacios específicos y sectores de población urbana, con educación e ingresos medios con aspiraciones cosmopolitas,[20] pronto se difundió en medios populares y fertilizó con nuevas nociones, objetos y prácticas a los especialistas populares de vieja cuña como curanderos, yerberos, santeros, brujos y sanadores, impactando a la reproducción a la vez que a la renovación de las medicinas populares y las tradiciones de la religiosidad popular católica latinoamericana.[21] A su vez, diversos especialistas religiosos étnicos y populares se han integrado actualmente a los circuitos alternativos no sólo urbanos, sino de dimensión transnacional, erigidos en guías espiri-

[17] R. de la Torre, y C. Gutiérrez Zúñiga, "Creencias prácticas y valores. un seguimiento longitudinal en Guadalajara 1996-2006", en O. Odgers, *Pluralización religiosa de América Latina*, El Colegio de la Frontera Norte / CIESAS, México, pp. 39-72.

[18] R. de la Torre, *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*, CIESAS / Publicaciones de la Casa Chata, México, 2012.

[19] R. de la Torre, "Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age", en R. de la Torre, C. Gutiérrez y N. Juárez (coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, CIESAS / El Colegio de Jalisco, México, 2013. pp. 27-46; O. Olivas, "Native Spirituality and the new age", en H. Gooren (ed.), *op. cit.*

[20] M. J. Carozzi (coord.), *A Nova Era…, op. cit*; C. Gutiérrez, "Nuevos Movimientos Religiosos: el New Age en Guadalajara", *Revista Relaciones*, XVII (65/66) (1996), pp. 89-114.

[21] R. de la Torre, C. Gutiérrez, y N. Juárez (coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*, CIESAS / El Colegio de Jalisco, México, 2013.

tuales.[22] Particularmente importante es la resignificación del chamanismo y la emergencia de neochamanes, cuyas prácticas terapéuticas —entre las que destacan los rituales de las llamadas "plantas de poder"— son ejercidas al margen de las normativas étnicas y locales originales.[23]

El impacto político de la revaloración de estas culturas subalternas por la vía espiritual es objeto de polémica: se observa la creación de un nuevo turismo cultural que se convierte en un modo de vida para diversos grupos cuyas formas de sobrevivencia a partir de actividades primarias se han visto imposibilitadas por el deterioro ambiental y las políticas agrarias fallidas; se argumenta la generación de nuevas formas de explotación de sus culturas; se analizan procesos de empoderamiento y reetnización de actores hasta ahora marginados de la construcción de la nación[24] y el surgimiento de neo-indigenismos basados en la invención de un "indio místico";[25] pero también se pone de relieve la sacralización del entorno natural como contradiscurso frente a la explotación de éste, considerado fuente de insumos productivos, y la vinculación de las nuevas concepciones de estos actores con organizaciones ambientalistas de alcance global.[26]

Véanse también

"Yoga", "Chamanismo", "Neomexicanidad. Movimiento espiritual", "Secularización".

Bibliografía

Carozzi, M. J. (coord.), *A Nova Era no Mercosul,* Vozes, Petrópolis, 1999.

Lewis, J. R., y J. G. Melton (eds.), *Perspectives on the New Age,* State University of New York Press, Albany, 1992.

Steil, C., y R. Toniol, "New Age Religions in Latin America", en H. Gooren (ed.), *Encyclopedia of Latin American Religions*, 2015, consultado el 30 de septiembre de 2015 en <https://meteor.springer.com/meteor/>.

[22] J. García Medina, C. Gutiérrez, "La indianización de la Nueva Era en Guadalajara", *Cuicuilco* (55) (2012), pp. 219-244.

[23] J. Scuro, "De religión y salud a espiritualidad y cura. El neochamanismo como vehículo del cambio", *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, vol. 17, núm. 22 (2015).

[24] S. Bastos, E. Tally, y M. Zamora, "La reinterpretación del *oxlajuj b'aqtun* en Guatemala: entre el new age y la reconstitución maya", en R. de la Torre, C. Gutiérrez, y N. Juárez (coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* México, CIESAS / El Colegio de Jalisco, 2013, pp. 309-336.

[25] J. Galinier, y A. Molinié, *Les néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*, Odile Jacob, París, 2006.

[26] C. Gutierrez, y R. de la Torre, "Notas Conclusivas", en R. de la Torre, C. Gutiérrez, y N. Juárez (coords.), *op. cit*., pp. 385-390.

Torre, R. de la, C. Gutiérrez y N. Juárez (coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age,* CIESAS/El Colegio de Jalisco, México, 2013.

York, M., "Le Supermarché religieux: ancrages locaux du Nouvel Age au sein du réseau mondial", *Social Compass,* vol. 46, núm. 2 (1999), pp. 173-179.

P

PAPA FRANCISCO

Fortunato Mallimaci

En febrero y marzo de 2013 el mundo cristiano se conmocionó con dos grandes acontecimientos: Un papa, por primera vez en la historia moderna, comunica públicamente su renuncia, "siguiendo su conciencia" y nace un nuevo cargo, el de "papa emérito". Realiza un hecho extraordinario y desacralizador de ruptura en una tradición milenaria. El filósofo Reyes Mate la califica de "renuncia como gesto apocalíptico". Recuerda que la apocalíptica judeocristiana es escatológica, referida a los últimos tiempos y que "el mundo y los hombres son finitos y que el tiempo tiene un límite". El cargo a partir de ese gesto puede ser ahora temporal, es decir, puede haber una "interrupción del tiempo natural". Lejos de visiones providencialistas o del progreso indefinido que nos prometen que "siempre" hay tiempo para rectificar, el tiempo apocalíptico irrumpe y "exige una justicia aquí y ahora".[1]

Un mes después, como continuidad de ese hecho de ruptura, el 13 de marzo fue electo un papa no europeo, argentino y jesuita, que se presentó con el nombre de Francisco, saludó de manera sencilla y dijo venir del fin del mundo. El carisma papal se recarga ahora desde Latinoamérica, la región más poblada de católicos. Las preocupaciones sociales y políticas que hacen públicas los obispos desde una modernidad religiosa latinoamericana, que es política y religiosa, secular y sagrada al mismo tiempo, se suman a la doble dimensión político-religiosa del papado que se mantiene en el siglo XXI: jefe del Estado del Vaticano y líder carismático universal de la Iglesia católica. La crítica acerca de que el papa o los papas hacen política o politizan la religión es un antiguo latiguillo que procede tanto de izquierda como de derecha, dado que consideran que la religión es un asunto del mundo privado o no comprenden que hay una racionalidad católica vaticana integral —social y doctrinaria— de largo plazo con acentos antiliberales y anticomunistas según momentos e intereses.

[1] M. Laboa, J. M. Vide, y V. Reyes Mate, *El valor de una decisión. De Benedicto XVI a Francisco*, PPC, Madrid, 2013.

Bergoglio en Argentina

El ciudadano Jorge Bergoglio nació en una familia de inmigrantes italianos en la ciudad de Buenos Aires en 1936. Su carrera religiosa comienza como joven seminarista y en diciembre de 1969 se ordena de sacerdote, como miembro de la Compañía de Jesús. Momentos de fuertes conflictos internos, a sólo cuatro años de ingreso y como fruto de sus habilidades y manejo del poder, logra ser nombrado "provincial" de los jesuitas en Argentina, cargo que ocupará entre 1973 y 1979.

Fueron años en que se vivieron momentos de efervescencia, reforma y violentos conflictos en el catolicismo argentino y latinoamericano (véase "Catolicismo en Argentina").

Los delitos cometidos por el Estado entre 1974-1983 fueron catalogados primero como crímenes de lesa humanidad y genocidio y, por ende, imprescriptibles. Hay tanto una teodicea como una sociodicea que no pueden ignorarlo. En la actualidad la Iglesia católica no ha respondido a la angustiante pregunta del por qué de la presencia católica en los campos de concentración argentinos, ni por qué se ha negado a reconocer y a exigir justicia sobre sus miembros asesinados. Por eso son fundamentales las políticas de memoria que se expresan en términos de justicia y verdad a partir de los juicios y se rechazan aquellas de reconciliación que predican olvido o sólo mirar hacia adelante.

El superior de los jesuitas no manifestó públicamente su rechazo al golpe militar ni a la violación de los derechos humanos ni a los asesinatos de líderes religiosos. Tampoco recibió a los organismos de familiares de las víctimas y vivió situaciones ambiguas y complejas en relación con otros sacerdotes jesuitas. Nos referimos a la detención-desaparición en los barrios periféricos de la ciudad de Buenos Aires, el 23 de mayo de 1976, de los clérigos jesuitas Jalicks y Yorio, y a quienes habían formado allí comunidades de espiritualidad cristianas y deseaban compartir la vida pobre con los pobres. Su superior negaba esas experiencias —las acusaba de ideológicas y partidarias— y a finales de 1974 "hubo varias reuniones, pero el padre Bergoglio ofreció como única alternativa disolver la comunidad o abandonar la orden… más tarde recibí una carta del padre Bergoglio en la cual se me ordenaba salir de la comunidad y trasladarme a otro destino o abandonar la orden".[2] A partir de ese hecho el cardenal Aramburu decidió también quitarles el permiso de ser sacerdotes en su territorio. Fue la excusa que tuvieron los dictadores

[2] Quien se refiere a estos hechos es el tercer sacerdote jesuita de esa comunidad espiritual, Luis Dourron, que deja la orden en ese momento y el sacerdocio años después. Este amplio testimonio sobre esos años puede leerse en el profundo trabajo de Marta Diana, *Buscando el Reino. La opción por los pobres de los argentinos que siguieron al Concilio Vaticano II,* Planeta, Buenos Aires, 2013, pp. 377-383.

para decidir la eliminación de la comunidad —varios de los miembros fueron asesinados y otros siguen detenidos o desaparecidos— y detener, torturar y vejar a los dos sacerdotes. Al frente del operativo quedó la Armada Argentina, a cargo del almirante Massera, y estuvieron desaparecidos entre mayo y octubre de 1976.

Estos clérigos manifestaron su disgusto público por la desprotección y desprestigio sufrido por la autoridad católica de la época, así como sus sospechas sobre el accionar y posible complicidad del Superior de la Compañía de Jesús en Argentina y así lo manifestaron a sus superiores jesuitas de la época.[3] El líder católico y defensor de los derechos humanos Emilio Mignone denunció esta situación (su hija fue una de las detenidas desaparecidas en ese operativo militar y religioso) en el primer libro que testimonia ese hecho con los nombres de los responsables.[4] El almirante Massera —miembro de la Junta Militar que usurpó el gobierno en 1976 y condenado por delitos de lesa humanidad en democracia— recibió en 1977 en un acto público el doctorado *honoris causa* de la Universidad del Salvador, vinculada al mundo jesuita, sin que hasta la fecha la USAL haya rectificado dicho reconocimiento.

Al dejar de ser provincial, el padre Bergoglio fue enviado por sus superiores de la Compañía de Jesús a Alemania, regresó después a Buenos Aires y finalmente fue destinado a una parroquia de la ciudad de Córdoba. (Habrá que esperar que se abran los archivos de la Compañía de Jesús para conocer las causas y transformaciones de esa trayectoria poco común.)

En 1992 fue designado obispo auxiliar de la ciudad de Buenos Aires a petición del cardenal Quarracino —caracterizado por su enfrentamiento con la teología de la liberación mientras dirigía el Celam (Consejo Episcopal Latinoamericano) y por su concepción de reafirmación identitaria ante lo que consideraba la "deriva posconciliar"— el sería su gran elector y lo propuso también en 1998 como su sucesor. En 2001 el papa Juan Pablo II lo eligió como cardenal. El cardenal Bergoglio participó en la elección de Benedicto XVI en 2005 y logró un primer reconocimiento mediático global al ser mencionado como el cardenal que había secundado en votos a Ratzinger. Tuvo una activa participación en la reunión del Celam en Aparecida, Brasil, en 2007, donde fue el redactor de las conclusiones.

Durante su mandato en Buenos Aires como cardenal (2001-2013) y presidente de la Conferencia Episcopal Argentina (2006-2012) mantuvo un estilo sobrio, reservado y austero, combinado con un ejercicio riguroso de la

[3] Véase F. Mallimaci, *El catolicismo argentino de Bergoglio y el papado de Francisco en Sociedad y religión,* núm. 40, en: <http://www.ceil-conicet.gov.ar/?attachment_id=6750> y el testimonio del sacerdote Yorio en: <http://www.academia.edu/7891150/Carta_del_Padre_Yorio_al_Padre_Maura_de_la_Compa%C3%B1%C3%ADa_de_Jes%C3%BAs_sobre_sus_conflictos_con_el_superior_Jorge_Bergoglio_de_1977>.

[4] E. Mignone, *Iglesia y dictadura*, Editorial del Pensamiento Nacional, Buenos Aires, 1986, p. 174.

autoridad y sobre todo de un manejo político-religioso que priorizó su inserción y vínculos en la vida política y estatal por fuera y por arriba de los partidos políticos. Destacó con la propuesta de que la Iglesia católica "se ponga la patria al hombro"[5] y auspició la Mesa del Diálogo Argentino en la crisis que se vivió a finales de 2001 y comienzos de 2002, que le brindó nueva credibilidad a la institución frente al poder partidario. Comienza también con su reflexión sobre la nación[6] en un mundo de crisis global y compleja, donde presta especial atención para acompañar a los "excluidos" (que) no son "explotados" sino deshechos, "sobrantes" y a criticar el "individualismo mundano", al mismo tiempo que propone un proyecto católico que "… Es una invitación a redescubrir la política, a restituirle el alma que la partidocracia le ha quitado". Hay una continuidad del antiguo diagnóstico del catolicismo integralista —la idea de que el liberalismo y la modernidad capitalista eran las causas básicas de la desintegración de las sociedades contemporáneas— en el discurso de Bergoglio y después del propio Francisco, asumiendo que el comunismo ha dejado de ser ya una amenaza.

Fue un gran crítico del poder político gubernamental y buscó apoyos en los partidos y movimientos sociales de oposición para legitimar su accionar. Hizo fuerte campaña contra el matrimonio igualitario cuando fue votado por el Parlamento argentino en 2010 como "ampliación de los derechos civiles". Apoyó el diálogo interreligioso —en especial con judíos e islámicos—, fortaleció a un grupo de 20 sacerdotes para continuar con la pastoral villera entre las periferias, no propuso reformas a la organización parroquial territorial, no favoreció consejos consultivos, se sintió lejano de las comunidades de base y de la democratización del poder eclesial y no construyó nuevas mediaciones organizativas. Su concepción del poder radial —es decir concentrado en su persona y con diversos referentes por él elegidos— no le permitió formar comunidades de apoyo.

Su teología en el largo plazo es la llamada "teología de la cultura y del pueblo", vincula el "Pueblo de Dios con el pueblo argentino latinoamericano, la patria Grande", afirma que "no hay dos historias" y "es teología que brota de la pastoral". Teología movimientista que busca sumar diferentes y no expulsar desde la pureza. En el liderazgo intelectual de este movimiento destaca Lucio Gera (1924-2012).[7]

Se hace eje y se valoriza a la cultura católica del pueblo y se enfrenta a las culturas burguesas y socialistas (a las cuales se denomina antipueblo). Esta teología logró que el catolicismo popular dejara de ser visto como una

[5] J. Bergolio, *Ponerse la patria al hombro: memoria y camino de esperanza*, Claretiana, Buenos Aires, 2013.

[6] J. Bergoglio, *La nación por construir*, Claretiana, Buenos Aires, 2005.

[7] L. Gera, "Escritos teológico-pastorales, 1956-1981 y 1982-2007", en V. Azcuy, C. Galli y M. González (comps.), *Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981),* 2 t., Agape, Buenos Aires, 2006-2008.

forma “inferior” de religiosidad católica. Alejado de las movilizaciones populares que le dieron nacimiento, hay una inversión simbólica que elimina conflictos y pluralidad, y se refugia en “un auténtico y único pueblo mítico”, que se encarna en el pueblo católico, reducido a la institución eclesial y sus autoridades que lo representan.

Francisco en el Vaticano

Más de 6 000 periodistas del mundo cubrieron su nominación en el Vaticano creando un escenario único para la globalización mediática. Bergoglio se transformó en Francisco por el carisma papal y encontró la vacancia universal de liderazgo humanitario donde posicionarse, con gestos, palabras y viajes desde el primer día, como líder político, ético y religioso católico “extraordinario” a nivel planetario. Daniel Levine resalta “La capacidad del papa para establecer la agenda pública, influenciar sobre la opinión, legitimar iniciativas y fomentar grupos y personas es una especie de poder que debe ser reconocido más allá de las expresiones convencionales de fuerza y coerción”.[8]

Ante un mundo cada vez más desplazado a la derecha en el que las demandas espirituales son significativas, el actual papa cree prioritario deslegitimar desde el mensaje cristiano a un capitalismo desregulado de “ajuste y explotación”, centralizar la dignidad de cada persona, en especial la de “los más pobres”, de “los excluidos”, de los de “las periferias existenciales” y presentar a la Iglesia católica como parte de la solución en la sociedad y en el Estado. Hay otra hermenéutica de ruptura al afirmar que “el capitalismo mata”.

Propone —como sus antecesores de los cuales es continuidad— el antiliberalismo de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) y la doctrina del Catecismo Universal (CU), adaptados al siglo XXI. Incluye reiteradamente al diablo, como un actor central en la vida social y como un significante vacío muy útil para construir amigos-enemigos. “Y detrás de tanto dolor, tanta muerte y destrucción, se huele el tufo de eso que Basilio de Cesarea llamaba ‘el estiércol del diablo’. La ambición desenfrenada de dinero que gobierna. Ése es el estiércol del diablo” o cuando dijo: “O sea, México pasó momentos de persecución religiosa, donde engendró mártires. Yo pienso que a México el diablo lo castiga con mucha bronca. Por esto creo que el diablo no le perdona a México, que haya mostrado ahí a su Hijo”.

Al consagrar santos a dos papas bien diferentes en sus opciones, como Juan XXIII y Juan Pablo II —hay algo de papolatría en esta ceremonia que

[8] D. Levine, *What Pope Francis brings to Latin America, Center for Latin America and Latino Studies*, núm. 11 (marzo de 2016).

tuvo también dos papas vivos juntos—, y al decir que: "Ni el papa ni la Iglesia tienen el monopolio de la interpretación de la realidad social ni la propuesta de soluciones a los problemas contemporáneos", quiere finalizar una época de guerras culturales y sospechas internas entre grupos y concepciones católicas y abrir otra de movimientismo, proximidad y apertura bajo su conducción. El reconocimiento a los "auténticos" teólogos de la liberación, al martirio de monseñor Romero, incorporar a los lefebrianos, mantener a los movimientos como los Legionarios de Cristo y el Opus Dei y la afirmación de que la Iglesia no debe ocuparse exclusivamente de temas de moral sexual, trata más de bendecir e incluir que de condenar y excluir —es decir, más política pastoral— que de rigorismo teológico legal.

Desde su nombramiento ha sido activo y visible en lo internacional. Propone una "geopolítica vaticana de la misericordia que defiende a las personas pobres y a las víctimas sin dejarse atrapar por los juegos del poder de las grandes potencias". En enero de 2016, el vocero del Vaticano describe así esta política, el papa está lejos de "todos los teóricos del enfrentamiento de civilización" y de los predicadores del "enfrentamiento final, con amargo gusto religioso, que alimenta el imaginario de yihadistas y neocruzados". Exige justicia para los miles de cristianos asesinados y desplazados en el Oriente Medio y para los cientos de miles de migrantes/refugiados rechazados por Europa. La libertad con la que se relaciona con líderes como Obama (EUA), Putin (Rusia), Raúl Castro (Cuba) o Rouhaní (Irán), el deseo de reunirse con Xi Jinping (China), el reconocimiento del Estado de Palestina y el de Israel, la disponibilidad para impulsar el proceso de paz entre el gobierno de Colombia y los guerrilleros de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) son indicios de que "la Santa Sede ha establecido o quiere establecer relaciones directas y fluidas con las superpotencias, sin querer quedar atrapada en redes preconfeccionadas de alianzas e influencias". En la actualidad, más de 180 países tienen relaciones diplomáticas con el Vaticano.

Para enfrentar al "mundo moderno" hay acentos y prioridades. Al igual que Juan Pablo II, reafirma la importancia del vínculo directo del papa con el pueblo, viajando por el mundo, predicando y movilizando un catolicismo de masas. En uno fue el anticomunismo y en otro es el anticapitalismo. Ambos forman parte de la dSi. La diferencia es notable con Benedicto XVI, que creía que esa movilización no daba respuesta a la crisis interna y buscaba una Iglesia selecta y para pocos, con fuerte reafirmación identitaria y de resignación frente a la fatalidad.

Francisco no habla específicamente de la defensa de los derechos humanos individuales como Juan Pablo II y Benedicto XVI, sino que insiste más en los derechos y en los movimientos sociales, como lo manifestó en Bolivia.[9]

[9] <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html>.

Proclama el proyecto de las Tres T: trabajo, tierra y techo. Su enciclica "Cuidado de la Casa común" le permitió entrar en la discusión global sobre las causas y consecuencias de la degradación del medio ambiente, continuar sus críticas al capitalismo depredador, acompañar a movimientos y actores que se movilizan por esa temática y mostrar que sólo una ecología integral —que sume a los grupos religiosos— puede dar soluciones para el largo plazo.

Francisco no fue ni es un reformista. Cree que hay que mejorar, ampliar y perfeccionar la estructura de regulación y nominación que ya existe —de obispos, sacerdotes, parroquias y colegios— sin proponer tampoco cambios en el papel del matrimonio, ni ampliar el sacerdocio a personas casadas o mujeres, ni a la elección de los obispos por el clero y los cristianos locales, ni a transformar o mudar la curia romana. La poca repercusión en los catolicismos nacionales del Sínodo Mundial de la Familia —hegemonizado por varones— muestra la enorme distancia entre una estructura que gira demasiado sobre sí misma y las pocas respuestas a la crisis en las subjetividades y las sociabilidades católicas individuales y comunitarias del día a día. Pasar de una regla canónica a "decidir caso a caso" administrativamente en situaciones consideradas por siglos "anómalas" (parejas separadas, homosexuales, contracepción, diversidad sexual) es un paso, aunque el cambio sigue pendiente de la regla.

Francisco presta poca atención y repite a sus antecesores a la hora de negar el protagonismo sacral de la mujer —la gran mayoría del catolicismo— en la vida de la Iglesia. Los deseos de las mujeres son dejados de lado en una institución que sigue siendo patriarcal y donde los varones célibes toman la totalidad de las decisiones. Para él es más fácil hablar de los pobres y la pobreza que de los derechos de las mujeres.

Con respecto a la pedofilia y al abuso sexual, el papa ha insistido sin que haya habido grandes transformaciones, dado que no es sólo un problema de "enfermedad" sino que expresa entre un grupo de especialistas religiosos la crisis actual de la fascinación del poder de la institución. La cultura de cuidar la institución y no denunciar a los abusadores del poder público está fuertemente arraigada más allá de los esfuerzos, que especialmente Benedicto XVI hizo para cambiarla. Sólo allí donde hubo fuertes denuncias y movilizaciones locales se rompieron complicidades judiciales, políticas, mediáticas y eclesiales.

Hay un significativo reconocimiento a Francisco fuera de los ambientes eclesiales, en personas y grupos desafiliados de la política que son atraídos por su discurso cuestionador del mundo capitalista en un momento de casi nulo liderazgo anti o no capitalista. Al mismo tiempo es importante preguntarse por su liderazgo en la institución eclesial.

Las líneas internas son constitutivas de organizaciones del tipo Iglesia, y la católica es el tipo ideal. Las tensiones aparecen en el espacio público don-

de los avances y retrocesos no son problemas conspirativos sino signos de un malestar profundo cotidiano no resuelto. ¿Cuáles son los grupos, movimientos y personas que se aglutinan tras su figura y proyecto?, ¿cómo impacta la figura internacional de Francisco, líder mundial y dirigente máximo católico en los catolicismos, en cada uno de los países donde es significativa su presencia?, ¿alcanza con predicar otra dimensión social y espiritual del catolicismo para revertir la crisis de sentido a nivel de la vida diaria?, ¿cuánto están cambiando las estructuras, los movimientos y las personas de y en los catolicismos locales para dar respuesta a la crisis de credibilidad, identidad y pertenencia que viven fieles y especialistas católicos a nivel local?, ¿se puede seguir con un único modelo para el conjunto de la catolicidad en el siglo XXI, donde los procesos de individuación, comunitarización, desafiliación y creencia por su propia cuenta respondan a culturas, historias, trayectorias y modernidades diferentes? Preguntas que muestran —como para todo acontecimiento social— que no se trata de analizar el catolicismo sólo desde arriba sino también desde las sociabilidades, subjetividades e imaginarios que nacen, se construyen e inventan e interactúan desde abajo. Leer con detenimiento sus discursos y acciones como Bergoglio y Francisco —al igual que con los anteriores papas— es tarea imprescindible ante tantos intereses en juego.

La Iglesia católica tiene una larga experiencia en combinar ambas lógicas, aunque nada ni nadie puede anticipar los caminos a seguir.

Véanse también

“Catolicismo en Argentina”, “Derechos sexuales y reproductivos”, “Venezuela; chavismo e Iglesia católica”, “Mercado libre de la fe”.

Bibliografía

Bergoglio, J., *La nación por construir,* Claretiana, Buenos Aires, 2005.

____, *Ponerse la patria al hombro: memoria y camino de esperanza,* Claretiana, Buenos Aires, 2013.

Laboa, M., J. M. Vide y V. Reyes Mate, *El valor de una decisión. De Benedicto XVI a Francisco,* PPC, Madrid, 2013.

Levine, D., *What Pope Francis brings to Latin America,* Center for Latin America and Latino Studies, núm. 11 (marzo de 2016).

Mignone, Emilio, *Iglesia y dictadura,* Editorial del Pensamiento Nacional, Buenos Aires, 1986.

Sobre documentos, discursos y encíclicas de Francisco: <http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html>.

Sobre documentos y discursos de Bergoglio: <http://www.aicaold.com.ar/in-
dex2.php?pag=docbergoglio>.

Sobre los conflictos internos con sacerdotes jesuitas en Argentina: <http://
www.academia.edu/7891150/Carta_del_Padre_Yorio_al_Padre_Maura_
de_la_Compa%C3%B1%C3%ADa_de_Jes%C3%BAs_sobre_sus_conflic-
tos_con_el_superior_Jorge_Bergoglio_de_1977>.

PARTIDOS POLÍTICOS EVANGÉLICOS

Bibiana Astrid Ortega Gómez

La participación en la arena electoral de los evangélicos no es un fenómeno reciente.[1] Desde finales de la década de los años ochenta América Latina ha sido testigo de la proliferación de candidaturas que apelan a esta identidad religiosa. Los ejemplos más destacados han sido Perú y Brasil, países en donde su participación se ha materializado en la elección de cargos dentro del Poder Ejecutivo y el Legislativo.[2] Sin embargo, este interés también se ha hecho efectivo en la conformación de al menos 40 partidos con esta orientación, concentrados en Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Bolivia, Perú, Ecuador, Venezuela, El Salvador, Guatemala, Nicaragua, México y Costa Rica, tal como lo ilustra la tabla 1 que relaciona este tipo de partidos por país.

Los partidos políticos evangélicos (PPE) son organizaciones políticas cuya formación responde a la decisión de un grupo de personas con una identidad religiosa, sean pastores o laicos, que determinan la creación de la organización partidista como mecanismo de representación de sus intereses particulares. Así tenemos partidos promovidos por el andamiaje institucional, como el caso del Movimiento Unión Cristiana en Colombia auspiciado por el Consejo Evangélico de Colombia (CEDECOL), o partidos liderados por laicos evangélicos como el caso del Partido Justicia Nacional en Nicaragua, partidos constituidos por líderes de megaiglesias como el Partido Nacional Cristiano, fundado por los pastores de la Misión Carismática Internacional en Colombia, o partidos que surgen de la disidencia de otros previamente existentes como el Partido Renovación Costarricense, una escisión del Partido Alianza Nacional Cristiana. En este sentido, la definición excluye de esta categoría a partidos que presentando un membrete secular cuentan con una facción de políticos que se reconocen como evangélicos, tal es el caso de la bancada evangélica en Brasil,[3] que está constituida actualmente

[1] "In 1986 *Newsweek* noted that Protestants, especially Pentecostal ones, were entering party politics in LA" (E. L. Cleary y H. W. Stewart-Gambino (eds.), *Power, politics and pentecostals in Latin America*, Westview Press, 1997).

[2] En Perú la participación evangélica en el movimiento "Cambio 90" se vio recompensada con la elección de Carlos García como segundo vicepresidente. En Brasil, la participación en las elecciones a la Asamblea Nacional Constituyente en 1986 significó la presencia de 36 políticos evangélicos.

[3] El Frente Parlamentar Evangélico fue creado por diputados evangélicos afiliados a diferentes partidos políticos "mas unidos na defesa da ética, da vida humana, família, da liberdade reli-

por 68 "políticos de Cristo" distribuidos en 20 partidos seculares diferentes,[4] o partidos que usando expresiones como "cristiana(o)" no se identifican como evangélicos ni con las instituciones eclesiales que los representan, por ejemplo, los partidos de la democracia cristiana que aunque sean partidos con orientación religiosa, están influenciados por la doctrina social de la Iglesia católica.[5]

Aunque algunos países han prohibido explícitamente la formación de partidos religiosos o han establecido algún tipo de limitación para que los pastores y laicos desarrollen actividades de proselitismo político,[6] los principios cristianos inspiran los fundamentos y la plataforma partidista de estas organizaciones políticas, en las que se destacan valores como la honestidad, la justicia y la defensa de la familia y la vida, independientemente de la postura ideológica en la que se ubican, que se ha extendido a lo largo del espectro izquierda-derecha. Sin embargo, hay partidos que han construido su propia ideología como el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA) cuya ideología es el *miraísmo*.

Algunos PPE han incursionado en las elecciones presidenciales con candidatos propios, por ejemplo, la Organización Renovadora Auténtica (ORA) en Venezuela; sin embargo, ha sido más efectiva su participación en las eleccio nes legislativas y municipales, destacándose los casos de los partidos Visión con Valores (VIVA) en Guatemala, que ha llegado a conseguir cinco curules en el Legislativo en las elecciones de 2015, o el Mira que en Colombia llegó a tener una bancada conformada por cuatro congresistas en el periodo 2010-2014. No obstante, han surgido propuestas eminentemente regionales como el caso del Movimiento Político Amauta Yuyay en Ecuador y el Partido Alianza Demócrata Cristiana en Costa Rica.

Origen de los partidos políticos evangélicos

El proceso de formación de los partidos políticos evangélicos en América Latina es un fenómeno complejo que requiere una explicación comprensiva que tenga en cuenta una confluencia de condiciones. La primera de ellas es la

giosa e de uma sociedade justa e igualitária". Para más información véase: <http://www.fpebrasil. com.br/portal/index.php/a-frente/sobre-a-fep>.

[4] <http://www.diap.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=24534:bancada-evangelica-levantamento-preliminar-do-diap-identifica-43-deputados&catid=59:noticias&Itemid=392>.

[5] Para profundizar sobre estos partidos se puede consultar *La democracia cristiana en América Latina, conflictos y competencia electoral* (S. Mainwaring y T. Scully (ed.), Fondo de Cultura Económica, México, 2010).

[6] Estos son Guatemala, Honduras, Costa Rica, Panamá, Venezuela, México, El Salvador y Paraguay.

TABLA 1. *Partidos y movimientos políticos evangélicos en América Latina*

País	*Nombre del partido*	*Fecha de creación*	*Fecha de cancelación*
Argentina	Movimiento Cristiano Independiente	1991	NI
	Movimiento Reformador Independiente	NI	NI
	Fuerza Transformadora	2007	NI
	Valores para mi País	2009	Activo
Bolivia	Organización Renovadora Auténtica (ORA)	1989	NI
	Servicio e Integridad	1995	NI
	Alianza Renovadora Boliviana (ARBOL)	1992	NI
Brasil	Movimiento Evangélico Progresita	1990	NI
	Partido Nacional Evangélico	1997	NI
Chile	Movimiento Alianza Nacional Cristiana	1995	1999
Colombia	Movimiento Unión Cristiana (UC)	1990	2006
	Partido Nacional Cristiano	1990	2006
	Movimiento Compromiso Cívico Cristiano con la Comunidad (C-4)	1992	2006
	Partido Cristiano de Transformación y Orden (PACTO)	2007	2010
	Movimiento Independiente Frente de Esperanza y Fe	1994	2006
	Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA)	2000	Activo
Costa Rica	Partido Alianza Nacional Cristiana	1982	2007
	Partido Renovación Costarricense	1995	Activo
	Partido Acción Demócrata Cristiana	2014	Activo
	Partido Restauración Costarricense	2004	Activo
Ecuador	Movimiento Político Amauta Yuyay	1998	NI
El Salvador	Movimiento Auténtico Cristiano	1988	1994

	Movimiento de Solidaridad Nacional	1993	1997
	Movimiento de la Unidad	1993	1997
México	Partido Encuentro Social	2006	Activo
	Frente de la Reforma Nacional	1996	NI
Nicaragua	Partido Justicia Nacional (PJN)	1992	NI
	Partido Ecuménico de Rehabilitación al Agraviado (PERA)	1992	NI
	Movimiento Evangélico Popular (MEP)	1992	1995
	Camino Cristiano Nicaragüense (CCN)	1996	En coalición con FSLN
	Grupo de Convergencia	1991	NI
	Movimiento Unión Cristiana (MUC)	1996	En coalición con Convergencia Nacional
	Alternativa Cristiana	2006	En coalición con FSLN
	Partido Nueva Alianza Cristiana Maná (PANAC)	2015	Activo
Panamá	Misión de Unidad Nacional	1992	1994
Perú	Frente Evangélico (FE)	1980	NI
	Asociación Movimiento de Acción Renovadora	1985	NI
	Partido Restauración Nacional	2005	En coalición con Alianza para el Gran Cambio
	Partido Reconstrucción Democrática	2006	2007
Venezuela	Organización Renovadora Auténtica (ORA)	1988	2000
		2010	En coalición con Partido Socialista Unido de Venezuela
	Nueva visión para mi país	2012	Activo

FUENTE: Bastián, 1999, p. 157 y archivo particular.

estructura de oportunidades políticas que enfrentaron las minorías religiosas y su capacidad para movilizar recursos. Como lo señala Duverger,[7] los partidos políticos de creación externa[8] forman un partido como uno de los medios para alcanzar sus fines políticos, no obstante, el partido no es su fin último. Autores como Freston, Bastian y Zub[9] sostienen que algunos PPE surgieron como un mecanismo para hacer contrapeso a la influencia de la Iglesia católica en la esfera pública y para garantizar y defender la libertad religiosa. Tal es el caso de Nicaragua, donde algunos sectores evangélicos fueron medios de legitimación para la dictadura y en medio de la democracia organizaron partidos con el fin de no perder el espacio ganado con Somoza.

Una segunda condición es el andamiaje institucional. La mayoría de los PPE surgieron en el marco de procesos de transición a la democracia como en los casos de Nicaragua, Bolivia, Guatemala, Brasil, Chile y Argentina;[10] o como respuesta a procesos de crisis de representación de los sistemas de partidos, como en Ecuador, Perú, Venezuela y Colombia.[11] Estos cambios erosionaron la legitimidad de los grupos tradicionales, sin embargo, permitieron que las demandas de acceso a la participación se tradujeran en un conjunto de disposiciones normativas que adaptaron los mecanismos de participación y facilitaron la creación de nuevos partidos. Tales disposiciones confluyeron en cambios en el sistema electoral, en particular, en la flexibilización de requisitos para la formación de nuevos partidos, así como en el cambio de sistemas de partido bipartidistas a multipartidistas.

Finalmente, la formación de los PPE está determinada por un conjunto de características propias del campo religioso. Primero, por el cambio en la posición relacional de la Iglesia católica y la evangélica, y su adaptación alre-

[7] M. Duverger, *Los partidos políticos,* Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

[8] Duverger defiende la idea de que el origen de los partidos políticos se puede explicar por dos tendencias generales. En primer lugar están los partidos de creación electoral y parlamentaria. En segundo lugar los partidos de creación exterior, es decir, aquellos que se establecieron por una institución ya existente cuya actividad era ajena a la vida parlamentaria. Un ejemplo destacado son las instituciones religiosas.

[9] P. Freston, *Protestant Political Parties: A Global Survey,* Ashgate, Aldershot, 2004; J.-P. Bastian, "Los nuevos partidos políticos confesionales evangélicos y su relación con el Estado en América Latina", *Estudios Sociológicos,* vol. XVII, núm. 49 (enero-abril, 1999), pp. 153-173; y R. Zub, "The Evolution of Protestant Participation in Nicaraguan Politics and the Rise of Evangelical Parties", en P. Fereston, *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America,* Oxford, Nueva York, 2008.

[10] S. P. Hungtington, *La tercera ola: La democratización a finales del siglo XX,* Paidós, México, 1994; L. J. Diamond, "Is the third wave of democratization over? The imperative of consolidation", Working paper, University of Notre Dame, Notre Dame, 1997; G. O'Donell, y P. Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies,* Johns Hopkins, Baltimore, 1986.

[11] S. Mainwaring, A. M. Bejarano, y E. Pizarro Leongómez (coords.), *The Crisis of Democratic Representation in the Andes,* Stanford, Stanford University Press, 2006; M. A. Cameron, y J. P. Luna (coords.), *La democracia en la región andina,* Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2011.

dedor de las relaciones con la esfera pública, en particular frente a la política. Segundo, fue fundamental el surgimiento de liderazgos individuales que, como en el caso de Perú —bajo el liderazgo de Pedro Arana—, lograron cohesionar la diversidad evangélica tras objetivos concretos como garantizar la libertad de cultos y la igualdad frente a la Iglesia católica. Tercero, hubo conciencia de la marginación de las minorías religiosas, así como un deseo por revertir tal situación con base en el crecimiento en los niveles de pertenencia religiosa y su consiguiente reconocimiento como nuevo actor social. Finalmente, los cambios generacionales en el interior de las Iglesias, así como un mayor acceso a la educación de las mismas, crearon incentivos para que laicos y pastores tomaran posiciones frente a la realidad social y política.

Trayectoria de los partidos políticos evangélicos

Si bien un número significativo de PPE han surgido en la región, hay que destacar que sus trayectorias han sido diversas. Aun cuando América Latina es la región del mundo que más partidos políticos agrupa bajo esta etiqueta,[12] pocos han disfrutado de un éxito electoral duradero. De los 40 casos identificados, seis partidos no lograron superar el "umbral de participación", es decir, no alcanzaron cargos de representación popular, entre ellos: Movimiento Alianza Nacional Cristiana de Chile; Movimiento de Solidaridad Nacional y Movimiento de la Unidad de El Salvador; Movimiento Evangélico Popular (MEP) de Nicaragua; Misión de Unidad Nacional de Panamá y Partido Reconstrucción Democrática de Perú.

Los resultados electorales han demostrado que son partidos efímeros, actualmente tan sólo ocho se mantienen vigentes de manera independiente: Valores para mi País, Movimiento Independiente de Renovación Absoluta, Partido Renovación Costarricense, Partido Acción Demócrata Cristiana, Partido Restauración Costarricense, Partido Nueva Alianza Cristiana Maná, Partido Encuentro Social y Nueva Visión para mi País, la mayoría creados a partir del año 2000. Igualmente, otros cinco lo hacen, pero gracias a alianzas interpartidistas concretadas en la mayoría de los casos con los partidos tradicionales, tal como Camino Cristiano Nicaragüense en coalición con el Partido Liberal Constitucionalista hasta 2006 y en adelante con el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional, o el Partido Restauración Nacional de Perú, que hizo coalición con Alianza para el Gran Cambio, desde 2010.

Del total de casos, tan sólo seis partidos han superado el "umbral de relevancia", es decir, lograron formar parte de coaliciones legislativas o de gobierno, centradas en los casos de Costa Rica y Colombia. Esto llama la aten-

[12] P. Freston, *op. cit.*

ción si se tiene en cuenta que casi 19% de la población latinoamericana se identifica como evangélica,[13] y que estos partidos en general no superan en las elecciones 2% del porcentaje total de votos, y son más bien excepcionales los partidos que alcanzan más de dos curules como el Partido Renovación Costarricense (PRC), el Partido Restauración Nacional (PRN) en Costa Rica, el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta en Colombia o Visión con Valores en Guatemala. Igualmente, los resultados significativos en términos de votos se obtienen a través de las alianzas interpartidistas, que para las elecciones a la presidencia pueden superar 50% de los votos depositados.

Estos resultados se pueden explicar por dos tipos de factores. Primero, en términos institucionales, los cambios en el sistema electoral han tendido a afectar el voto emitido por partidos minoritarios. Si bien los procesos de transición a la democracia estuvieron acompañados por aperturas en el sistema democrático que llevaron a un cambio de sistemas de partidos bipartidistas a multipartidistas, lo que favoreció la viabilidad electoral de los PPE dada la fragmentación y la crisis de representación de los partidos tradicionales, con el tiempo este mismo sistema comenzó a generar mecanismos para controlar el surgimiento excesivo de partidos políticos. En consecuencia, las modificaciones al umbral han sido el principal obstáculo para el mantenimiento de la personería jurídica de estos partidos, y los casos como el del Movimiento Compromiso Cívico Cristiano, con la Comunidad C-4, o el Partido Reconstrucción Democrática, dan cuenta de ello.

Un segundo factor que explica estos resultados está relacionado con las características propias del campo evangélico. Por un lado, la diversidad de instituciones, denominaciones, liderazgos y formas de interpretar la misión de las Iglesias en el mundo han llevado a establecer diferentes posturas en cuanto a la relación con lo político y a unir esfuerzos sólo cuando intereses superiores como la libertad de culto se han visto afectados. Por otro lado, los datos han permitido concluir que no existe un voto corporativo, ya que aun cuando han existido campañas "hermano vota hermano" o que diferentes Iglesias y denominaciones se han comprometido con apuestas políticas, la mayoría de los ciudadanos diferencian las preferencias políticas de las preferencias religiosas al momento de ejercer su derecho al voto.

Sin embargo, los casos más exitosos de este tipo de partidos parecen demostrar que la adaptación al sistema político y el esfuerzo por superar el clivaje religioso les permitió hacer pasar de movimientos religiosos con intereses políticos a partidos políticos. En este sentido, partidos como el Movimiento Independiente de Renovación Absoluta han logrado consolidar una estructura de partido autónoma de la Iglesia que le dio origen, aunque interrelacionada con ella, en la que comparten la esencia de sus valores y princi-

[13] Pew Research Center, 2014, p. 24.

pios. No obstante, se han consolidado como una organización electoral, una organización política y una organización en el gobierno.[14]

En suma, una de las formas, mas no la única, en que los evangélicos se han acercado a la política ha sido la creación de partidos políticos evangélicos. Lo cual ha sido una tendencia generalizada en la región favorecida por los cambios institucionales, por la estructura de oportunidades políticas y por mudanzas en el interior del campo religioso. Aunque sus trayectorias han sido diversas, es indiscutible que estas experiencias han resultado útiles para enriquecer la discusión sobre la democracia, la relación política y religiosa, la libertad religiosa y de asociación, el Estado laico y el surgimiento de nuevos actores sociales en la esfera pública.

Véanse también

"Neopentecostalismo", "Religión y política: Brasil", "Protestantismo en América Central", "Laicidad a la brasileña".

Bibliografía

Bastian, J. P., *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina,* Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

Cox, H., *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty First Century,* Addison Wesley, Nueva York, 1994.

Garma, C., *Buscando el espíritu; pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México,* UAM / Plaza y Valdés, México, 2004.

____, "El pentecostalismo", en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México,* CIESAS / Segob / Colef / CONACYT / COLMICH, México, 2007, pp. 79-85.

Martin, D., *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America,* Blackwell, Oxford (RU) y Cambridge (MA), 1990.

[14] Para profundizar en este ejemplo se puede consultar "De movimiento religioso a partido político: el caso del Movimiento Independiente de Renovación Absoluta" (B. Ortega, "De movimiento religioso a partido político: El caso del movimiento independiente de renovación absoluta-MIRA", *Gestão e Desenvolvimento,* vol. XI, núm. 2 (agosto, 2014), disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/5142/514251931012.pdf>.

PENTECOSTALISMO

Carlos Garma

Introducción

El pentecostalismo está constituido por un tipo específico de iglesias protestantes que, no obstante las variaciones que podemos encontrar entre ellas, comparten en su interior elementos comunes que permiten a sus seguidores considerarse como herederos directos y escogidos que continúan participando de los acontecimientos del primer día del Pentecostés, relatado en los "Hechos de los apóstoles" en el Nuevo Testamento. Esto implica el reconocimiento de que aún es posible volver a sentir el Espíritu Santo directamente al interior del ámbito personal del creyente y que su presencia desencadenaría sucesos extraordinarios, cuyas señales serán los tres dones otorgados por la divinidad: el de la sanación, la profecía y el de lenguas.

El relato del Nuevo Testamento, Hechos 2, 1-3 señala que después de la crucifixión de Jesús, el día del Pentecostés, se encuentran reunidos en un mismo lugar los apóstoles y María Magdalena. Allí se llenan del Espíritu Santo, que se manifiesta apareciendo como llamas de fuego sagrado. Los adeptos comienzan hablar en lenguas y reciben otros dones como son la profecía y la sanación, que son utilizados en el proselitismo de la nueva fe. Las manifestaciones extáticas entre los creyentes después fueron rechazadas en el cristianismo medieval por ser considerados como expresiones de herejía que eran peligrosas y como tal estas prácticas fueron reprimidas cuando no perseguidas.

Historia del pentecostalismo

El pentecostalismo significa una nueva reelaboración del protestantismo, que permite subrayar más una religiosidad participativa y emotiva tan característica de las culturas afroamericanas de la diáspora. En 1901, William Seymour, un mesero afrodescendiente tuerto, originario del estado de Louisiana e hijo de padres que habían sido esclavos fue a la misión de la calle Azusa en Los Ángeles, California, para escuchar a un pastor metodista blanco, Charles Parham, quien predicaba acerca de la posibilidad de que los dones del Espíritu Santo se manifestaran otra vez. Seymour habló en lenguas fuera del servicio (no le era permitido entrar al sitio por el color de su piel) el 9 de abril de 1906. Seymour se volvió predicador y fundó la primera Iglesia

pentecostal, la Azusa Street Mission, en el lugar de su conversión. Los servicios eran largos y acompañados por canto. Seymour no hacía distinciones de raza y sexo entre sus seguidores. Aceptó no sólo a los creyentes negros, sino también a asiáticos, blancos y latinos, fueran hombres o mujeres. Según Seymour, el nuevo Pentecostés se conocería por la desaparición de diferencias sociales que se daban en la sociedad "terrenal". El evento de Azusa es considerado como el evento fundacional del pentecostalismo, porque tiene referencias de fuentes históricas que lo validan. Charles Parham también llegó a fundar otras iglesias que son parte de la familia pentecostal, tal como las Asambleas de Dios, creadas en Arkansas en 1914.

En México, el pentecostalismo fue fundado por el trabajo de mujeres creyentes. Romana Valenzuela, originaria de Chihuahua fue sanada por Seymour en la Azuza Street Mission en 1912. Allí este pastor le pidió volver a su país para continuar la obra y ella partió para fundar la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Villa Aldama, Chihuahua, en 1917. Por su parte, la misionera danesa Anna Sanders fundó en 1921 el primer templo de las Asambleas de Dios en la colonia Morelos, ubicada en la Ciudad de México. María de los Ángeles Rivera Atkinson estableció el primer templo de la Iglesia de Dios del Evangelio Completo en Ciudad Obregón, Sonora, en 1926. Cabe señalar además, el trabajo de numerosos braceros o trabajadores temporales que se convirtieron en los Estados Unidos y que cuando volvieron a México se dedicaron a difundir el pentecostalismo en su lugar de origen. La "obra" no estaba concluida con la fundación de las nuevas iglesias, había que administrarlas. Para tal propósito hubo un grupo de dirigentes religiosos hábiles que destacaron en afianzar las nuevas agrupaciones, dándoles estructura y bases de organización. En tal trabajo destaca, por ejemplo, el dirigente Genaro Ruesga al frente de varias asociaciones.

Misioneros pentecostales llegaron a Guatemala desde 1917, recibidos por la Iglesia metodista, pero fue hasta 1934 cuando se formaron las primeras congregaciones propias, que se ubicaban en áreas indígenas de Totonicapán. Anna Sanders pasó de México a organizar las Asambleas de Dios en La Habana, Cuba en 1929, donde ya había algunos creyentes. En América del Sur la primera Iglesia pentecostal se estableció en Chile, en 1909, a partir también de una disidencia con el metodismo. Así surgió la Iglesia Metodista Pentecostal que aún hoy es la asociación pentecostal mayor de ese país. Según la tradición de esta agrupación la aparición del Espíritu Santo en dicha región aconteció independientemente de los eventos de Los Ángeles señalados arriba. En Brasil, los primeros misioneros pentecostales llegaron desde Europa (vía los Estados Unidos) a fundar templos en 1911, en la ciudad amazónica de Belem do Para. En Argentina, Giacomo Lombardi y Lucia Menna establecieron las Asambleas Cristianas en Buenos Aires, en 1910. Agrupaciones pentecostales se fueron difundiendo en otros países de Sudamérica en las siguientes décadas.

El pentecostalismo presenta un crecimiento fuerte en las últimas décadas en varias partes del mundo. Además de Latinoamérica, se ha desarrollado también en África, Oceanía y partes de Asia. También se ha asentado en poblaciones migrantes en diversas ciudades capitales de Europa y de los Estados Unidos. Su crecimiento se ha logrado sobre todo en los sectores subalternos, esto es, entre los habitantes de colonias populares, en minorías étnicas, comunidades campesinas o entre los migrantes a zonas de desarrollo o colonias urbanas. Últimamente han aparecido algunas agrupaciones pentecostales que se apartan de este modelo al tratar de adaptarse a una feligresía de clase media o de mayor poder adquisitivo. Sin embargo, estas asociaciones terminan adoptando otras características, por lo que algunos especialistas las han denominado como "neopentecostales".

Características del pentecostalismo

Los pentecostales son afines a otras iglesias protestantes como la metodista y la bautista en cuanto a su organización y estructura de congregaciones, además de considerarse como herederos de la reforma luterana que enfatiza una tradición bíblica. Lo que sin duda distingue a los pentecostales de las otras asociaciones protestantes es su reconocimiento de la posesión del Espíritu Santo y las manifestaciones que implica. Se considera que todo creyente puede recibir los dones del Espíritu Santo por lo menos una vez en la vida. Éstas son básicamente tres: *1.* Don de lenguas: la capacidad de hablar en lenguas desconocidas por el vocalizador, acto que se conoce científicamente como glosolalía. Los pentecostales consideran que el creyente que se abre al Espíritu Santo puede hablar en lenguas. Sin embargo, el don de lenguas es sumamente difícil de lograr para el neófito. Para practicar, los adeptos nuevos asisten a sesiones de avivamiento donde en grupos colectivos interactúan para entrar en trance y vocalizar. Los científicos sociales consideramos que el don de lenguas es una forma de estado de conciencia especial semejante a la posesión o el éxtasis místico o chamánico, pero tales explicaciones no son aceptadas por los creyentes que consideran el don de lenguas como una experiencia única. *2.* Don de sanación. Para los creyentes no es simplemente una curación, porque implica la recuperación de cuerpo y alma. Los médicos y curanderos actúan sobre los padecimientos del cuerpo físico, pero sólo el Espíritu Santo puede aliviar el padecer del alma. Por ello, los efectos son considerados como milagrosos cuando el creyente y la congregación piden alivio a la enfermedad y al sufrimiento. Tanto los individuos como los grupos pueden lograr la sanación pidiendo ayuda en oraciones al Espíritu Santo. Don de Profecía. Esta manifestación es poco frecuente. Consiste en la capacidad para conocer el futuro por medio de diversas señales. Debe ser vigilado para evitar el surgimiento de falsos profetas.

La sanación es la forma básica para lograr la evangelización. Los testimonios de los creyentes destacan el reconocimiento de una sanación milagrosa en la propia persona o en un ser amado como el momento clave de la conversión y la prueba directa de la intervención del Espíritu Santo. Muchas personas acuden a los templos pentecostales o las reuniones masivas porque han escuchado de milagros, lo cual después de todo, es parte importante de la religiosidad popular de Latinoamérica. El triunfo sobre el dolor logrado por medio de la sanación ha generado mucho interés en diversos sectores sociales donde la atención médica es deficiente, como en las comunidades indígenas o entre migrantes recién llegados.

Las conversiones ocurren por diversos motivos. Muchas veces se relacionan con importantes crisis de la vida que tienen los adeptos (enfermedad, injusticia, adicción, muerte de un ser querido) por lo que las personas aceptan un cambio religioso y aceptan modificaciones en su curso de vida. Los llamados "testimonios" de los creyentes señalan estos trayectos como parte de una narrativa positiva. Otras personas se convierten porque son persuadidos por parientes cercanos, como la madre, una hermana o un cónyuge. Muchas veces son diversos factores que interactúan entre sí para que la conversión suceda. Los hijos de los conversos pueden aspirar a tener puestos en la congregación, pero también sucede que abandonen la asociación por tener diferencias con el grupo. El resultado es una amplia circulación de los creyentes en las distintas agrupaciones. Otros jóvenes pueden llegar a ser no creyentes y ser considerados como "apostatas". Por tal razón es notable el desarrollo de "Ministerios de Jóvenes" en las agrupaciones multigeneracionales para poder atender las necesidades de esos creyentes. Esta situación acontece en toda América Latina.

Los rituales más importantes son el servicio dominical, las reuniones de los grupos de ministerios y las sesiones de avivamiento para recibir el Espíritu Santo. En los grupos existen también servicios de bautismo, realizados —en algunos casos— por inmersión completa del cuerpo en agua. Existe también el llamado "bautismo por fuego" que se refiere por lo general a la primera vez que el creyente recibe el Espíritu Santo. El matrimonio es recomendado y exaltado. A los creyentes se les recomienda casarse con otro creyente para evitar futuros desacuerdos. Los rituales funerarios suelen ser solemnes y ordenados. La Navidad y el Domingo de Pascua son motivo de ritos especiales. El culto a las imágenes y los santos es condenado.

Destaca la importancia de la música en los servicios. Prácticamente todas las iglesias tienen un Ministerio de la Música o Ministerio de la Alabanza. Este último término es utilizado para señalar la parte musical de las ceremonias. Muchos jóvenes son atraídos al pentecostalismo por los eventos musicales, como los conciertos de música cristiana, las giras y presentaciones de artistas. Para muchos jóvenes tocar en el grupo de alabanza de su iglesia es una forma de participación atractiva. Las letras de los himnos o

coritos son significativos porque permiten expresar conceptos religiosos de una manera sencilla que transciende las barreras de edad, clase social y nivel de alfabetización.

La organización de las iglesias pentecostales presenta una gran diversidad. Sin embargo, en toda la unidad básica sigue siendo la congregación conformada por una colectividad de creyentes, un pastor o predicador que dirige y los mandos medios que lo apoyan en su trabajo. El pastor suele tener estudios bíblicos y pastorales, aunque en las iglesias recién formadas se puede encontrar al frente a un predicador escogido por la congregación. Los dirigentes suelen ser hombres casados. Muchas iglesias tienen ministerios o fraternidades diversas que ayudan en el trabajo de la agrupación. El pastor es auxiliado por asistentes de nivel medio, escogidos entre la congregación, con frecuencia llamados diáconos.

La esposa del pastor suele tener un papel importante en la agrupación local, aun cuando no tenga una representación oficial reconocida.

Algunas iglesias pentecostales han aceptado una mayor participación de las mujeres en las estructuras oficiales, incluso permitiendo la ordenación de pastoras, tal es el caso de la Iglesia Cuadrangular de Dios. Otras agrupaciones, sin embargo, mantienen un pastorado exclusivamente masculino. En todas las iglesias pentecostales el matrimonio es exaltado y la violencia de género condenada. El control de la natalidad generalmente es aceptado, pero el aborto siempre es condenado. La mayoría de las iglesias pentecostales consideran la homosexualidad como un pecado grave.

Las iglesias pentecostales desempeñan varias actividades que tienen un impacto social. Una de las más importantes es la atención a presos en cárceles. Numerosos pastores y predicadores visitan estos lugares para brindar apoyo espiritual. También se deben mencionar los programas de atención y recaptación a narcodependientes y adictos diversos. Muchas veces, el trabajo de rehabilitación que llevan a cabo las agrupaciones llena el vacío dejado por las dependencias de gobierno y los servicios médicos privados que no pueden atender a todos los sectores sociales. Cabe señalar que tanto las visitas carcelarias como la atención a los adictos ocurre en el marco de la conversión de nuevos creyentes mediante la sanación espiritual y física.

Las congregaciones locales dependen sobre todo de la recepción del diezmo que aportan los feligreses. Este se recoge generalmente una vez al mes, pero esto varía mucho según las Iglesias. Los ministros de culto no suelen vivir de un salario establecido aportado por la organización central, si es que la hay. Algunas agrupaciones hacen colectas para eventos o reciben apoyos externos para fines específicos ocasionales, como son las giras o visitas de ministros o predicadores externos. En general, las agrupaciones deben solventar sus gastos de manera propia.

Entre las diversas iglesias pentecostales existe una amplia autonomía. En general cada asociación religiosa mantiene su independencia con respec-

to a las otras, aunque se han dado casos de alianzas y frentes comunes para determinados propósitos comunes. Las divisiones o separaciones dentro de las iglesias son frecuentes y pueden deberse a diferencias entre las creencias y disputas de liderazgo. Una frase común es "el robo de ovejas", que es cuando un pastor o dirigente se acerca a una congregación para obtener nuevos feligreses para su propia agrupación.

Un tema polémico en el pentecostalismo es la participación en la política. Las Iglesias siempre alientan las actividades cívicas, como la votación y elección de autoridades de los diversos niveles. La polémica surge sobre la formación de agrupaciones conformadas por creyentes que se basan en el apoyo de las congregaciones. En éstas los pentecostales deben buscar el apoyo de las otras Iglesias protestantes o evangélicas, y esto es algo que no siempre es bien visto. En diversos países latinoamericanos (notablemente Brasil y Guatemala) candidatos pentecostales han sido elegidos a puestos de elección popular, con orientaciones políticas bastante diversas.

Véanse también

"Pentecostalismo: historia, estado actual y perspectivas", "Pentecostalismo y desarrollo económico", "Neopentecostalismo", "Mujeres en grupos pentecostales".

Bibliografía

Bastian, J. P., *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina,* Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

Cox, H., *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty First Century,* Addison Wesley, Nueva York, 1994.

Garma, C., *Buscando el espíritu; pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México,* UAM / Plaza y Valdés, México, 2004.

____, "El pentecostalismo", en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México,* CIESAS / Segob / Colef / CONACYT / COLMICH, México, 2007, pp. 79-85.

Martin, D., *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America,* Blackwell, Oxford (RU) y Cambridge (MA), 1990.

PENTECOSTALISMO: HISTORIA, ESTADO ACTUAL Y PERSPECTIVAS

PAUL FRESTON

El interés académico por el pentecostalismo latinoamericano creció en los años noventa, cuando su tamaño e importancia ya eran imposibles de ignorar. Hasta entonces, su presunta naturaleza "retrógrada" e "inauténtica" limitaban el número de estudios serios; pero desde entonces, se trasformó en termómetro de los inmensos cambios religiosos que han sobrevenido a la región.

En Latinoamérica, el pentecostalismo sobrepasa al "protestantismo histórico" (los no-pentecostales) más que en otras regiones de crecimiento protestante, como África y Corea. Eso cambia la manera en que todo el protestantismo es percibido por la sociedad.

HISTORIA

El pentecostalismo llegó temprano a Latinoamérica, si consideramos el avivamiento de la calle Azusa en Los Ángeles en 1906 como el origen. Como movimiento de pobres en general, había mexicanos y americanos de origen hispano en Azusa. Factores clave en la rápida expansión internacional fueron los misioneros americanos en contacto con su patria, y los inmigrantes en los Estados Unidos en contacto con sus países de origen y sus coterráneos en otros lugares. Chile, México y Brasil, respectivamente, son ejemplos de estas tres vías. Así, el esfuerzo misionero pentecostal se diferenció de su contraparte "histórica". Cuando no introducido por latinoamericanos que regresaban, fue traído por un nuevo tipo de misionero, creyente en la experiencia cotidiana del milagro y convencido que todo lo que se necesitaba era el Espíritu Santo. Frecuentemente de origen operario, ellos valoraban la llamada divina más que la educación. Sin grandes recursos, y más interesados en el evangelismo que en la creación institucional, ellos no imitaron las relaciones de dependencia extranjera que caracterizaban a las misiones históricas. Así, facilitaron la evolución autóctona del pentecostalismo en la región.

En Latinoamérica, el protestantismo sólo alcanzó éxito entre las clases populares con el pentecostalismo. En 1907, un misionero metodista en Chile, informado del movimiento novedoso por unos amigos en India y en los Estados Unidos, empezó a enseñar la doctrina pentecostal. Después de un aviva-

miento en Valparaíso en 1909, sus seguidores fueron expulsados de la Iglesia metodista y fundaron la primera Iglesia pentecostal chilena. En el mismo año hubo conversiones pentecostales en Argentina por medio de Luigi Francescon, artesano italiano que vivía en Chicago y evangelista de la diáspora italiana. En 1910 Francescon inauguró la Congregação Cristã entre italianos en São Paulo, Brasil. En los años siguientes hubo conversiones en Centroamérica (con misioneros norteamericanos independientes) y en México (en parte por emigrados que regresaron). En 1919 el pentecostalismo empezó en Perú con las Asambleas de Dios americanas y en Venezuela con un misionero independiente, pero en las otras repúblicas sudamericanas fue más lento. El último país en tener una presencia pentecostal efectiva fue Ecuador, en 1956.

Los comienzos siempre fueron modestos; en los años cincuenta el crecimiento significativo empezó en Chile y en Brasil, pero en los años ochenta, el pentecostalismo creció rápidamente en casi todos los países.

En general, las iglesias pentecostales fueron fundadas por latinoamericanos que rompían con una denominación protestante, o por emigrados que regresaron o por misioneros independientes (muchas veces de sectores populares norteamericanos, y frecuentemente inmigrantes europeos a los Estados Unidos), y raramente por denominación pentecostal extranjera (aunque, en algunos países, los grupos independientes buscaron después lazos con Norteamérica). En consecuencia, el pentecostalismo latinoamericano actual consiste en un gran número de denominaciones, algunas de origen foráneo, mientras que la mayoría son de tipo local. En Brasil, de las seis denominaciones con mayor importancia histórica y contemporánea, las Assembleias de Deus fueron fundadas por suecos; la Congregação Cristã, por un italiano; la Igreja do Evangelho Quadrangular, por americanos; y las otras tres (Brasil para Cristo, Deus é Amor e Igreja Universal do Reino de Deus) por brasileños.

La composición social de los fundadores de las principales iglesias latinoamericanas incluye proletarios como Daniel Berg (AD-Brasil), Manoel de Mello (Brasil para Cristo) y Víctor Mora (Iglesia Wesleyana Nacional-Chile); artesanos independientes como Luigi Francescon (Congregação Cristã-Brasil) y los pioneros de la Iglesia Apostólica en México; y personas de clase media baja como Edir Macedo (Igreja Universal-Brasil) y muchos misioneros americanos y escandinavos. Pocos son de clase media alta, como el médico Willis Hoover en Chile.

El pentecostalismo latinoamericano es diverso en cada uno de los procesos de nacionalización. En Brasil, las iglesias históricas crearon movimientos autonomistas en el siglo XIX, y por eso la subsecuente división históricos/pentecostales no representa una división misioneros/nacionalistas. Pero en Chile, el cisma metodista de 1909 marcó la ruptura entre misioneros y nacionales, entre formas culturales de la clase media y de las clases populares. Perú fue diferente; el campo pentecostal fue dominado por las Asambleas de Dios, que resultaron de misiones americanas. Los peruanos asumieron el li-

derazgo efectivo hasta después de un golpe militar nacionalista en 1968. Los conflictos entre misioneros y nacionales fueron endémicos, llevando a numerosos cismas —en contraste con la ausencia de tales cismas en la AD brasileña influida por los suecos—.

En Guatemala, las iglesias carismáticas que atraen parte de la élite tienen una preeminencia singular en Latinoamérica. Tuvieron origen en el rechazo de las reformas del Concilio Vaticano II, y en la oposición de la jerarquía a la alternativa carismática. Además, el terremoto de 1976 estimuló la llegada de evangélicos carismáticos de los Estados Unidos, incluso la Iglesia Verbo, la cual reclutó al futuro presidente Efraín Ríos Montt. El modelo fue copiado por personas de la élite como Harold Caballeros, que fundó El Shaddai, la iglesia del futuro presidente Jorge Antonio Serrano Elías.

El enorme campo pentecostal brasileño, de cientos de grupos, es dominado por pocas organizaciones grandes. Éstas resultaron de tres "olas" de creación institucional. La primera fue en 1910, con la llegada de la Congregação Cristã (1910) y Assembleias de Deus (1911). La segunda ola fue cuando la relación con la sociedad se hizo más dinámica y tres grandes denominaciones empezaron: la Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), la Brasil para Cristo (1955) y la Deus é Amor (1962). La tercera ola comenzó a finales de los años setenta: sus principales representantes son la Igreja Universal do Reino de Deus (1977) y la Igreja Internacional da Graça de Deus (1980), actualizando otra vez la relación del pentecostalismo con la sociedad al aumentar su diversidad teológica, litúrgica, ética y estética.

¿Por qué estos tres momentos de creación institucional? La primera ola corresponde al origen internacional del pentecostalismo. La segunda empieza cuando la urbanización y sociedad de masas, sobre todo en São Paulo, hacen posible un pentecostalismo que rompe con modelos existentes, instigado por la Quadrangular con sus métodos elaborados en California, el corazón de los medios masivos modernos. Pero la mejor utilización no fue por la extranjera Quadrangular, sino por la adaptación nacionalista, Brasil para Cristo. La tercera ola ocurre después de la modernización autoritaria, sobre todo en las comunicaciones, cuando más de dos tercios de la población es urbanizada y la "década perdida" de los años ochenta empieza. Se origina en un Río de Janeiro económicamente decadente y violento. En contraste con la segunda ola de Iglesias paulistas fundadas por migrantes de nivel cultural bajo; la tercera tiene *leaders* más urbanizados y de nivel cultural un poco más alto. Se adapta a la cultura urbana influida por la televisión y la ética "yuppie".

El concepto de olas enfatiza la manera que cada iglesia lleva las marcas de la era en que nació; "las sectas son más influenciadas que otras… por las posibilidades seculares prevalecientes en el periodo de su surgimiento". La dificultad de actualización causa olas de creación institucional intrapentecostal, renovando la relación con la cultura, la sociedad y hasta con el Esta-

do, innovando en la teología, la organización y la ética. (Eso se refiere a las Iglesias predominantemente de clase baja en Brasil. La clase media es alcanzada desde los años sesenta por cismas carismáticos de las iglesias históricas, y desde los ochenta por comunidades independientes cuyos fundadores son de clase media alta.)

Estado actual

Con variaciones, el crecimiento pentecostal continúa en todos los países latinoamericanos. Además, aunque los pentecostales chilenos son pocos la práctica continúa alta en otras partes.

No obstante, hay razones para acreditar que el crecimiento se estancará en el futuro próximo. El techo protestante en Brasil, probablemente, llegará en dos o tres décadas, por dos factores. Primero, la disminución católica tendrá fin: hay un núcleo sólido que no desaparacerá. Segundo, el protestantismo no recibe a todas las personas que abandonan el catolicismo, y la Iglesia católica aprende (aunque lentamente) a competir y a diversificar su atractivo, lo que pondrá “techo” a las aspiraciones protestantes. Pero hay otra posibilidad: que el techo protestante sea determinado antes, por daños a su imagen causados por escándalos, reputación política negativa y capacidad limitada de producir una trasformación social.

Podemos prever un futuro campo religioso con: *a)* un catolicismo menor pero revitalizado y más practicante; *b)* un protestantismo grande pero estabilizado y altamente fragmentado; y *c)* un sector considerable de religiones no cristianas y de personas “sin religión”. El pentecostalismo ha sido el motor de este cambio: por su éxito numérico; por su efecto “pentecostalizante” sobre otros (sea por imitación, como en la Renovación Carismática Católica, sea por reacciones hostiles que producen cambios en otras religiones); y por su introducción de un nuevo modelo del campo religioso. En Brasil, el pentecostalismo desnaturalizó la ideología nacional hegemónica que considera la “mezcla” como típicamente brasileña. Ese modelo (que combina la no exclusividad con la aceptación de la hegemonía institucional católica) fue rechazado por el pentecostalismo, que prefiere la competencia pluralista.

Las estadísticas reflejan esos cambios. Sólo algunos censos incluyen la religión. Brasil tenía 22.2% de protestantes en 2010, con crecimiento fuerte, aunque menos que en los años noventa. Chile, antiguo pionero protestante, tenía solamente 15.1% de protestantes en 2002, con crecimiento lento. Nicaragua, por otro lado, creció recientemente, llegando a 22% en 2005. Bolivia 16% en 2001 y Perú 12.5% en 2007 también se expandieron últimamente. México es muy diferente, con sólo 7.5% de protestantes en 2010. Sólo cuatro estados mexicanos (todos sureños) tienen más de 10% de creyentes, todavía hay estados de la región central con menos de 2%.

En 2014, el Pew Forum[1] hizo una encuesta que cubrió toda la región (excepto Cuba). Según el Pew, 19% de latinoamericanos son protestantes, pero con enormes variaciones nacionales. Cuatro repúblicas centroamericanas lideran: Honduras y Guatemala con 41%, Nicaragua 40% y El Salvador 36%. Enseguida vienen Puerto Rico con 33% y Brasil 26%. En el otro extremo, Paraguay tiene 7%, precedido por México con 9%, y Colombia y Ecuador con 13%.

El Pew afirma que 65% de los protestantes son pentecostales por filiación denominacional o identidad personal. Más de la mitad de los protestantes son convertidos del catolicismo. Todavía no hay país donde la expansión haya parado por completo. ¿Cómo explicar el crecimiento inesperado del protestantismo en toda la región, y al mismo tiempo esclarecer las diferencias considerables entre países? Antiguamente, los factores externos como iniciativas misioneras norteamericanas, posiblemente con incentivos oficiales o paraoficiales estadunidenses, eran considerados explicaciones casi suficientes. Sin embargo, últimamente los factores internos reciben más énfasis. Algunos se originan en la realidad socioeconómica y política (como la migración ruralurbana, y en algunos países los traumas de guerras civiles). Otros vienen del campo religioso mayor (presuntas "debilidades" católicas como territorialismo, clericalismo y la falta crónica de clérigos). Finalmente, hay características del mismo campo protestante (la flexibilidad geográfica y estilo próximo de la cultura y preocupaciones populares).

El Pew preguntó a los protestantes ex católicos las razones de su conversión, ofreciendo ocho opciones. La más mencionada (por 81% de los convertidos) fue "busca de conexión personal con Dios", seguida por la atracción del "estilo de adoración en la nueva Iglesia" (69%), el deseo por "mayor énfasis en la moralidad" (60%) y por "una Iglesia que ayude más a sus miembros" (59%). Dos opciones enfatizadas en muchas explicaciones académicas ("problemas personales" y "busca de un futuro financiero mejor") son mencionadas por solamente 20 y 14% respectivamente. La distancia entre las explicaciones de los actores sociales y de los académicos sugiere un problema mayor, lo cual aparece también en debates sobre el significado de la conversión. En Brasil, la interpretación hegemónica es influida por una reluctancia en aceptar la reimaginación de la cultura nacional. Hace mucho tiempo, el proyecto central de la *intelligentsia* brasileña ha sido crear "una conciencia de nación distinta de sus vecinos y de Europa", lo cual incluye "la permanencia del sincretismo". En contraste con los norteamericanos y los europeos, una característica clave de los brasileños sería la tendencia de mezclar razas y religiones. De ahí que la ciencia social brasileña tiende a negar que el éxito pentecostal implique un cambio radical en la naturaleza del campo religioso. Antes, dice que es el pentecostalismo que se trasforma, absorbiendo la no

[1] Pew Forum, 2014, disponible en <http://www.pewresearch.org/>.

exclusividad, el sincretismo, la debilidad ética y el pensamiento mágico, no obstante, toda la evidencia cualitativa y cuantitativa contraria en las mismas obras sociológicas. Sin embargo, quizás una interacción mayor con la antropología internacional del cristianismo disminuya la rigidez ideológica por detrás de muchos estudios del pentecostalismo.[2]

Perspectivas

Las áreas altamente indígenas de Bolivia, Perú y México son mucho más protestantizadas que sus promedios nacionales. El protestantismo (generalmente pentecostalizado) avanza bastante en las zonas mayas y andinas, quizás reflejando una visión de autonomía en un mundo globalizante, rechazando tanto la asimilación en la sociedad nacional como la idea de aislamiento de las culturas indígenas. Al continuar esta tendencia, impulsará el crecimiento protestante por mucho tiempo.

Sin embargo, es probable que estemos más cerca del fin que del comienzo de la "explosión" protestante en América Latina. Un factor en esa estabilización será el fortalecimiento de otros actores, sobre todo católicos. Casi inevitablemente, el catolicismo sufrió pérdidas cuando empezó la competencia religiosa. Pero "en países [como los Estados Unidos] donde la Iglesia vive hace mucho tiempo al lado de protestantes evangélicos en contexto pluralista abierto… aprendió con las características de otras tradiciones cristianas".[3] No por coincidencia, el movimiento católico más vibrante hoy, la Renovación Carismática, nació en los Estados Unidos y ayuda a la Iglesia latinoamericana a reinventarse en un contexto más "denominacional".

Otro factor puede ser el género. Una interpretación del cambio religioso en Brasil[4] cita las curvas paralelas de conversión y de participación femenina en el mercado de trabajo. Para el autor, eso deriva de la dificultad católica con cuestiones de la emancipación femenina. Sin embargo, como aclara Brusco,[5] el pentecostalismo enfrenta el machismo pero no el patriarcalismo. Por eso, me parece que las ventajas del pentecostalismo para mujeres de clase baja son evidentes: ayuda a restaurar su dignidad y a veces a domesticar a sus hombres. Además, otros discursos de empoderamiento femenino son in-

[2] C. Mariz, y R. Campos, "Pentecostalism, 'national culture'. A dialogue between Brazilian Social Sciences and the Anthropology of Christianity", *Religion and society. Advances in research,* vol. 9 (2011).

[3] B. Froehle, y M. Gautier, *Global Catholicism: Portrait of a World Church*, Orbis Press, Maryknoll, NY, 2003 p. 132.

[4] M. Neri, "A ética pentecostal e o declínio católico", *Conjuntura Econômica,* vol. 59, núm. 5 (2005), disponible en <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rce/article/view/27883/26758>.

[5] E. Brusco, "Gender and Power", en D. Westerlud (coord.), *Global Pentecostalism,* I. B. Tauris, Londres, 2009.

audibles o inaccesibles en aquel contexto social, lo que no se aplica a la clase media. Si el crecimiento pentecostal disminuye ahora, puede ser por su menor atracción para mujeres que entran en la clase media baja y acceden a niveles más altos de educación.

Finalmente, está presente la incipiente "historización" observable en Brasil, la adopción de ideas y prácticas del protestantismo histórico (aunque por lo general teológicamente conservador); además de que se considera el pentecostalismo crónicamente deficiente en dimensiones sociopolíticas, o porque cansan los incesantes intentos pragmáticos de maximizar su porción del mercado religioso. Pero el protestantismo histórico (y las opciones de experimentación personal o eclesiástica que ofrece) es mucho más débil en lugares como Chile y Centroamérica que en Brasil.

Si (o cuando) el pentecostalismo se estabilice numéricamente, su trayectoria cambiará dramáticamente. Una comunidad con menos convertidos significará mayor demanda por enseñanza y otros estilos de liderazgo. Se exigirá una presencia más adecuada en la sociedad, y las interacciones con otras religiones ocurrirán sobre bases muy diferentes.

El pentecostalismo actualmente disfruta de muchas ventajas en América Latina, pero algunas pueden ser temporales (hasta que las religiones rivales aprendan a imitarlas), o hasta que algunas limitaciones (por ejemplo, en la trasformación social) sean más evidentes. Nada de eso significa que el pentecostalismo desaparecerá. Alimentará nuevas síntesis, tanto en nuevas denominaciones como en influencia sobre las iglesias históricas existentes, bien como en una reformulación de las actuales denominaciones pentecostales. Pero el futuro del pentecostalismo latinoamericano será muy diferente de su pasado.

Véanse también

"Pentecostalismo", "Neopentecostalismo", "Pentecostales y desarrollo económico", "Mujeres en grupos pentecostales".

Bibliografía

Antoniazzi, A. *et al.*, *Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo,* Vozes, Petrópolis, 1994.

Boudewijnse, B. *et al.* (eds.), *Algo más que ópio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño,* DEI, San José, Costa Rica, 1991.

Freston, P., "History, Current Reality, and Prospects of Pentecostalism in Latin America", en Virginia Garrard-Burnett, Paul Freston y Stephen Dove (eds.), *The Cambridge History of Religions in Latin America,* Cambridge University Press, Nueva York, 2016, pp. 430-450.

Lindhardt, Martin (ed.), *New Ways of Being Pentecostal in Latin America,* Lexington Books, Lanham, 2016.

Martin, D., *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America,* Blackwell, Oxford (RU) y Cambridge (MA), 1990.

PENTECOSTALISMO
Y DESARROLLO ECONÓMICO

Paul Freston

El pentecostalismo en Latinoamérica representa una religión no tradicional y proselitista, con énfasis en el espíritu y en la vida congregacional. Ilustra así el argumento de Deneulin y Bano,[1] de que no hay separación entre religión y desarrollo, pues lo "espiritual" y lo "temporal" se entretejen. Además, señala la pertinencia de la perspectiva de Ter Haar[2] sobre el "desarrollo integral" como la fusión de una perspectiva religiosa de transformación interna (que podemos considerar fuerte en el pentecostalismo) y una perspectiva desarrollista de transformación externa (muy débil en el pentecostalismo).

Ter Haar nos recuerda que las organizaciones cristianas no *mainstream* son poco estudiadas en la literatura sobre el desarrollo. Pero el pentecostalismo latinoamericano es importante por su tamaño y ritmo de crecimiento, y también porque puede llevar a un escenario "peor de todos los mundos" para el papel de la religión en América Latina.

Los informes del proyecto "Religion and Global Development" del Berkley Center apuntan a la posibilidad de un perjuicio para la región, resultante del crecimiento pentecostal y la disminución católica. Con la presencia "antigua y amplia" de la Iglesia católica (más de 1 200 hospitales, 5 000 clínicas, casi 2 000 orfanatos, etc.),[3] el cambio para una situación más pluralista puede tener efecto profundo, pues en el "mercado religioso" lo que "prevalece es el deseo de ganar clientes", más que servir a los pobres. Los pentecostales "efectivamente separan a las personas de sus vicios… [pero] la fe puede no ser más un impulso de solidaridad".[4]

Pero hay también otra perspectiva en estos informes. Zilda Arns, fundadora de la brasileña Pastoral de los Niños, dice: "trabajamos con grupos pentecostales hace 30 años"; y el vicepresidente de Visión Mundial afirma ver en-

[1] S. Deneulin, y M. Bano, *Religion in Development, Rewriting the Secular Script*, Zed Books, Londres / Nueva York, 2009, pp. 4-6.

[2] G. Ter Haar, 'Religion and Development: Introducing a New Debate', en G. Ter Haar (ed.), *Religion and Development: Ways of Transforming the World,* Hurst & Co., Londres, 2011, pp. 3-25.

[3] Berkley Center, Global *Development and Faith-Inspired Organizations in Latin America: Meeting Report,* Georgetown University, Washington, DC, 2009, p.26.

[4] Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs, *Global Development and Faith-Inspired Organizations in Latin America: Meeting Report*, Georgetown University, Washington, DC, 2009a, pp. 15, 24.

tre los pentecostales "nuevas maneras de enfrentar las cuestiones sociales".[5] El Berkley Center admite que su panorama ignora las organizaciones que no tienen páginas *web* ni acuerdos con donadores internacionales.[6]

Esto resulta de la realidad sociológica. Los pentecostales son la gran mayoría de 19% de latinoamericanos que son protestantes en la actualidad,[7] y se encuentran desproporcionalmente entre los sectores más pobres y menos escolarizados.

Una manera de examinar la relación entre pentecostalismo y desarrollo es por sus esfuerzos intencionales. El evangelicalismo global se abrió para tales iniciativas después del Congreso de Lausana de 1974, un *aggiornamento* evangélico en lo que algunos evangélicos latinoamericanos (no pentecostales) tuvieron un papel importante. Agencias evangélicas de ayuda elaboraron teologías y estrategias, en gran parte abrazando el "modelo Oxfam" (dejando a las comunidades locales determinar sus prioridades de desarrollo; no haciendo proselitismo). Resultaron un número considerable de ONG evangélicas en la región, sean locales o transnacionales como Visión Mundial. Aunque ésta no haya sido fundada por pentecostales, crecientemente trabaja con iglesias pentecostales latinoamericanas e incorpora activistas pentecostales.

En el nivel más local había proyectos sociales pentecostales (orfanatos y otros) desde comienzos del siglo XX, pero en escala pequeña. El mensaje pentecostal era fuertemente evangelístico, y a veces el sentimiento de vivir en "los últimos tiempos" inhibía la preocupación social. Esto cambió en las décadas recientes, posiblemente por los Estados más débiles y los efectos de la globalización, pero también por el número creciente de pentecostales y la expectativa que los números resultasen en mayor impacto social. Algunas denominaciones nuevas han desarrollado diversos programas sociales. Estos son frecuentemente "asistencialistas" y no de "concientización". Pero algunos pentecostales han concluído que no todo se resuelve con la transformación individual, y hay otras dimensiones que deben ser enfrentadas por medio del *lobbying,* presión social, mobilización comunitaria y participación política.

Sin embargo, hay todavía muchas iniciativas distantes del pensamiento cristiano global sobre la acción social, aunque a veces tales iniciativas se vinculan posteriormente con ONG evangélicas nacionales o internacionales. Miller y Yamamori[8] hablan de un "pentecostalismo progresista", una nueva

[5] *Ibid*., pp. 21, 23.

[6] Berkley Center, *Faith-Inspired Organizations and Global Development Policy,* Georgetown University, Washington, DC, 2009, p. 10.

[7] Pew Research Center, Religion in *Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region,* Washington, DC, 2014, disponible en <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>.

[8] D. E. Miller, y T. Yamamori, *Global Pentecostalism*, University of California Press, Berkeley, 2007.

ola de ministerios sociales por iglesias pentecostales y carismáticas en nombre de un evangelio "integral". Otro factor en este cambio es el "laicismo suplementario".[9] El Estado se vuelve más financiador que proveedor de servicios sociales, y en contexto altamente religioso eso resulta en "asociaciones público-religiosas" en las cuales la acción social religiosa domina el "tercer sector".

Un ejemplo de estas denominaciones recientes es la brasileña Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Podríamos imaginar que su fuerte "teología de la prosperidad" excluiría proyectos sociales, o los reduciría a mero recurso en sus ambiciones electorales. Pero la IURD optó por cultivar una nueva imagen pública por medio de proyectos sociales, además de seguir la tradición católica de usar su papel social para construir una relación positiva con el estado.

La IURD tiene una plétora de proyectos, incluso una asociación con una organización tradicional orientada a los niños, un gran proyecto agrícola, y la Asociación Beneficente Cristiana, que acompaña a la iglesia en muchos países para los cuales se expandió. Hay también proyectos iniciados por sus parlamentares. Como concluye Rosas,[10] la acción de la IURD es diversificada. Las motivaciones son constantemente cuestionadas (y atribuídas al deseo de éxito en el mercado religioso, de legitimidad social o de ventajas políticas). Pero el estudio de Rosas revela una realidad más compleja, indiferente a tales factores, pero también indiferente a nociones de eficacia. Al mismo tiempo, refuerza el evangelio de prosperidad predicada por la iglesia, incentivando la perseverancia de los que todavía no prosperan.

La expectativa de recompensas materiales por medio de estrategias religiosas no se limita a los pentecostales: 64% de todos los brasileños religiosos creen que Dios hace prosperar a los creyentes.[11] Como describió Zaluar, "los pobres urbanos ahora sienten la pobreza como privación… El sentido religioso de redención por medio del sufrimiento se perdió".[12] Es la brecha para el evangelio de prosperidad. Pero coexiste todavía en tensión con un "populismo" religioso que se regocija en la opción de Dios por los pobres y desconfía de los efectos negativos de la riqueza. La ética pentecostal más tradicional era la del capitalismo primitivo, la larga marcha hacia la respetabilidad modesta. Hoy, esa ética perdió espacio (sobre todo en las iglesias nuevas) para la enseñanza de la prosperidad.

[9] E. Mourier, "Religion as a Social Substitute for the State: Faith-Based Social Action in Twenty-First Century Brazil", en G. Carbonnier (ed.), *Religion and Development,* Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2013, pp. 79-94.

[10] N. Rosas, *As Obras Sociais da Igreja Universal: Uma Análise Sociológica,* tesis de maestría, Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.

[11] Pew Research Center, *Spirit and Power - A 10-Country Survey of Pentecostals,* Washington, DC, 2006, disponible en <http://www.pewforum.org/2006/10/05/spirit-and-power/>.

[12] A. Zaluar, *A Máquina e a Revolta,* Brasiliense, São Paulo, 1985, p. 115f.

Sin embargo, hasta en las iglesias nuevas la receta para la prosperidad no es solamente dar a la iglesia; también hacen un análisis de las oportunidades económicas. Como dijo en un sermón en la IURD, "no basta dar la ofrenda. Hay que dejar tu empleo y abrir un negocio cualquier. Como empleado, nunca serás rico". Las publicaciones de la IURD tienen sugerencias sobre ramas de negocio y el capital inicial necesario. Eso puede reforzar la iniciativa microempresarial en contextos adversos. Las publicaciones de la misma iglesia a veces contienen evaluaciones críticas del capitalismo global.

En un nivel social más alto, hay asociaciones pentecostales para hombres de negocios que enseñan, por ejemplo, "siete maneras de tomar cuenta del mercado de tu rival". Esas maneras incluyen consejos prácticos (escoger los socios correctos), exhortaciones morales (no usar fraude para ocupar un nuevo mercado, porque se perderá el apoyo de los ángeles), el impulso psicológico basado en la identidad religiosa (no hay mercados impenetrables para quien tiene la unción del Señor), y lealtad financiera a la iglesia (no retener nada que pertenezca a Dios).

Investigaciones en curso en El Salvador (Bueno, obra en preparación) preguntan si los pentecostales pueden contribuir al cambio más amplio por medio de iniciativas comunitarias conjuntas con no miembros de sus iglesias, como asociaciones de vecinos. Bueno descubre que un número pequeño pero creciente lo hace, y ha cambiado sus estructuras y liturgias para adaptarse a las nuevas prácticas. Pero muchos pentecostales se oponen, en parte por la redefinición de misión como abarcando la acción social, y por la falta de control sobre los resultados. No sólo la cerrada autoimagen de "sectario" es amenazada, también la misión pasa a incluir tareas en que los no-creyentes pueden tener más preparación.

Sin embargo, el debate sobre pentecostalismo y desarrollo es más amplio. Abarca el "enraizamiento" de la economía en sistemas de valores e instituciones no económicas. Pero el debate tiene dilemas metodológicos. Primero, en cuanto a la dirección de causalidad, y el problema de separar causa y correlación. Inevitablemente, el fantasma de Max Weber aparece cuando el protestantismo crece en otra parte del mundo. Así, Gill examina si el aumento del protestantismo en Latinoamérica transforma el desarrollo de la región. Comenta que algunos investigadores invierten la causalidad weberiana: en vez de que el protestantismo promueva el capitalismo, los individuos se convierten porque ven el protestantismo como más adaptado al avance previo del capitalismo. Pero Gill, examinando el *World Values Survey,* concluye que protestantes y católicos no difieren mucho en sus preferencias económicas, y que otros factores (edad, género, estatus socioeconómico) importan más. Así, Weber "no está trabajando en Latinoamérica";[13] la conclusión

[13] A. Gill, "Weber in Latin America: is protestant growth enabling the consolidation of democratic capitalism?", *Democratization,* vol. 11, núm. 4 (2004), pp. 42-65.

opuesta de Berger, quien afirma que "Weber está vivo y viviendo en Guatemala", y que el crecimiento protestante llevará al "surgimiento de una burguesía sólida, con virtudes compatibles con el desarrollo del capitalismo democrático".[14] Para Berger, podemos decir que Weber está "de pie", no en la causalidad invertida (Weber "patas arriba") mencionada por Gill. Una tercera posibilidad sería "Weber acostado", una relación de refuerzo mutuo entre pentecostalismo y desarrollo.

La segunda cuestión metodológica concierne al nivel social en que tal relación supuestamente opera. Weber escribió sobre un grupo específico de protestantes con ética puritana (más que genéricamente protestante), en determinada posición de clase (la burguesía ascendente), en Europa septentrional del comienzo de la edad moderna. No imaginaba una repetición de ese proceso en otros lugares y tiempos. Aún así, es posible que el pentecostalismo tenga influencia en otros niveles, más apropiados a la inserción social de sus adeptos, o a la posición estructural de la economía latinoamericana de hoy.

Los pentecostales latinoamericanos operan en la periferia del capitalismo global y no pueden tener el efecto macroeconómico que tuvieron los puritanos de Weber. En todo caso, no suelen tener la ética protestante clásica de trabajo y frugalidad; les falta las ideas de predestinación y vocación intramundana, con la consecuente angustia sobre el destino eterno que supuestamente impulsaba a los puritanos en su búsqueda racional de prosperidad. Sin embargo, los pentecostales pueden ser ayudados económicamente por varios aspectos de su fe (más optimismo y autoconfianza, nuevos hábitos de honestidad, sobriedad y responsabilidad) y por habilidades aprendidas en las iglesias.

La tercera cuestión metodológica tiene que ver con datos insuficientes. Para saber si la conversión causa movilidad social (o, por lo menos, cambios de mentalidad) y no el inverso (la movilidad causa la conversión) requiere estudios longitudinales, los cuales son difíciles para una religión conversionista que constantemente gana nuevos adeptos. Por eso, las relaciones causales son difíciles de detectar. Poco sirve una encuesta que revele que los pentecostales son acentuadamente de clase baja, o dos encuestas separadas por 20 años que muestren lo mismo. Nada de eso prueba que el pentecostalismo no causa la movilidad ascendente. Sin datos longitudinales, somos obligados a usar indicadores menos "duros". Los "testimonios" pentecostales alegan una causalidad, pero implícitamente de tipo contrafactual (tal cosa no habría ocurrido si no me convertiera), imposible de confirmar o refutar. Además, una ideología de grupo puede condicionar a los pentecostales a creer que hayan experimentado el avance económico.

[14] D. Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America,* Blackwell, Oxford (RU) y Cambridge (MA), 1990, p. IX.

Sin embargo, Sherman[15] afirma categóricamente que el protestantismo en Guatemala ya tiene efecto positivo al incentivar la iniciativa empresarial y el éxito educacional. Sherman utiliza un lenguaje causal, pero sus únicos datos longitudinales son testimonios de convertidos.

Annis[16] también concluye que el protestantismo es el indicador más fuerte de que familias subirán socialmente en una comunidad indígena guatemalteca. Pero, el protestantismo comparado con ¿qué?, si con "catolicismo", el contraste es inmenso; pero con "católicos practicantes", mucho menos.

Con todo, Bernice Martin[17] afirma que hay una manera de invocar casi un "Weber completo". La clase empresarial se recompone constantemente con nuevos reclutas, los cuales encuentran por primera vez la necesidad de ganar dinero sin disiparlo. Con la expansión del capitalismo posmoderno, hay un papel continuado para el ascetismo intramundano en el sector de pequeñas empresas. La mayoría de los pentecostales latinoamericanos tienen que crear sus mismos ritmos de trabajo, lo que recompensa la disciplina internalizada más que la ética pietista del buen empleado.

David Martin[18] concluye que la movilidad depende de condiciones facilitadoras; las personas avanzan por las brechas existentes. Por lo menos, podemos decir que el avance económico y el pentecostalismo muchas veces se acompañan y parecen fortalecerse mutuamente. Pero resultados mayores pueden llevar varias generaciones.

¿Qué podemos concluir sobre el aumento del pentecostalismo y el desarrollo? A largo plazo, quizás un catolicismo menor pero más comprometido, y un protestantismo más maduro, sean benéficos para el desarrollo, tanto en actitudes y comportamientos como en inciativas directas. Pero por ahora, la evidencia "dura" de movilidad es rara, y la de un macroefecto sobre las economías latinoamericanas, aún más rara.

No que el pentecostalismo latinoamericano sea negativo de manera intrínseca para el desarrollo. Marshall advierte, correctamente, que los activistas del desarrollo no deben asociarse con los religiosos que defiendan la violencia y que sean demasiado críticos de las otras religiones.[19] No obstante los pentecostales latinoamericanos rarísimamente son violentos, y generalmente sus críticas a las otras religiones no significan la incapacidad de colaborar en la vida cívica. Además, los cuatro "puntos inegociables" mencionados por

[15] A. L. Sherman, *The Soul of Development. Biblical Christianity and Economic Transformation in Guatemala,* Oxford University Press, Nueva York, 1997.

[16] S. Annis, *God and Production in a Guatemalan Town,* University of Texas Press, Austin, 1987.

[17] B. Martin, "New Mutations of the Protestant Ethic among Latin American Pentecostals", *Religion*, núm. 25 (1995), pp. 101-117.

[18] D. Martin, *Pentecostalism: The World Their Parish,* Blackwell, Oxford, 2002.

[19] K. Marshall, "Development and Faith Institutions: Gulfs and Bridges", en G. Ter Haar (ed.), *Religion and Development: Ways of Transforming the World,* Hurst & Co., Londres, 2011, p. 45.

Deneulin y Bano[20] (decretos religiosos que prohiben que las mujeres trabajen; grupos religiosos que se consideran enemigos a convertir o matar; negación de contraceptivos a mujeres con parejas viH-positivos; y educación religiosa que enseña a los niños a odiar a los miembros de otras religiones) generalmente no caracterizan al pentecostalismo latinoamericano.

Algunas tensiones existentes tienen otros orígenes, sobre todo la distancia del mundo pentecostal de clase baja en relación con el discurso erudito de derechos humanos y desarrollo. Por su inserción social, el pentecostalismo raramente maneja un discurso explícito de desarrollo. Cuando uno habla del pentecostalismo, los verbos deben estar en el reflexivo. Infrecuentemente hacen "proyectos de desarrollo" para otros; más bién, "se desarrollan a sí mismos". El pentecostalismo es un autodesarrollo en comunidad.

En cuanto a una "ética pentecostal", es ésta casi una necesidad en los niveles más bajos de las sociedades latinoamericanas, mientras que la ética protestante weberiana era, justamente, innecesaria económicamente para la burguesía ascendente, y por lo tanto, necesitaba fuerte justificación doctrinal. Para los calvinistas de Weber, la religión llevaba a una ética económica; actualmente en América Latina, la demanda de una ética económica incentiva una opción religiosa, porque lo necesario no es una justificación doctrinal sino una motivación personal y comunitaria.

En cuanto al futuro, habrá límites en la contribución pentecostal al desarrollo. Hay razones para dudar de su capacidad de seguir creciendo rápidamente, y de lograr la influencia social que su tamaño llevaría a esperar. Por lo menos en Brasil, vemos el comienzo de un proceso de adopción de ideas y prácticas del mundo protestante más amplio. Eso porque se percibe el pentecostalismo como deficiente social y políticamente. El éxito en transformación personal y el fracaso en transformación societaria pueden ser dos lados de la misma moneda, y la intensa autoconfianza y pragmatismo pentecostales desalentan la perseverancia en procesos largos de aprendizaje.

Véanse también

"Religión, desigualdad y pobreza", "Pentecostalismo", "Pentecostalismo: historia, estado actual y perspectivas", "Mujeres en grupos pentecostales".

[20] S. Deneulin y M. Bano, *op. cit.*, p. 105.

Bibliografía

Berkeley Center for Religion, Peace and World Affairs, *Global Development and Faith-Inspired Organizations in Latin America: Meeting Report,* Georgetown University, Washington, DC, 2009.

Freston, Paul, "Development and Religious Change in Latin America", en Ema Tomalin (ed.), *The Routledge Handbook of Religions and Global Development*, Routledge, Londres, 2015, pp. 141-155.

Martin, Bernice, "New Mutations of the Protestant Ethic among Latin American Pentecostals", *Religion*, núm. 25 (1995), pp. 101-117.

Martin, David, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America,* Blackwell, Oxford (RU) y Cambridge (MA), 1990.

Miller, D. E., y T. Yamamori, *Global Pentecostalism*, University of California Press, Berkeley, 2007.

PEREGRINACIÓN, ROMERÍA Y TURISMO RELIGIOSO[1]

Carlos Alberto Steil

Las categorías de peregrinación, romería y turismo religioso aparecen muchas veces como sinónimos y recubren un universo bastante extenso de prácticas sociales. No obstante, cuando nos aproximamos al contexto religioso y social en que esas prácticas son recurrentes, nos damos cuenta de que los usos que se hacen de tales categorías demarcan diferencias y posiciones dentro de un campo de disputas de sentidos y de poder, en el cual están involucrados diversos actores religiosos, económicos y políticos, pero también los académicos que estudian estos hechos sociales. Una breve incursión etimológica por la construcción social de esas categorías, asociada al uso que adquieren en el discurso nativo, puede revelarnos mucho de los sentidos y connotaciones de esta tríada: peregrinación, romería y turismo. En diferentes contextos y tiempos, estas nociones establecen una relación particular con la realidad a la que se refieren y con los grupos que las utilizan para denominar sus prácticas. Los usos que se hacen de ese vocabulario denotan, a su vez, filiaciones religiosas, posiciones jerárquicas y visiones de mundo diversificadas dentro de un campo heterogéneo de creencias y prácticas sociales en América Latina, así como en otras partes del mundo.

Peregrinación

En términos etimológicos, el concepto *peregrinación* se remonta al vocablo latino *peregrinus,* que designa al extranjero, aquel que vive en otro lugar y que no pertenece a la sociedad autóctona establecida; o sea, es aquel que, por la fuerza del prefijo, recorre un espacio y, en este espacio, encuentra al otro. La peregrinación, por tanto, está relacionada con el encuentro con el otro, con el extranjero, e instaura, así, una situación de alteridad. Al mismo tiempo, desde el punto de vista del peregrino, la experiencia del viaje por tierras desconocidas e inhóspitas carga en sí un rasgo de aventura y heroísmo. Este movimiento en el espacio físico, por otro lado, remite al peregrino a un movimiento interno, de búsqueda y de encuentro consigo mismo. La alteridad externa se convierte, así, en una metáfora de la alteridad

[1] Traducción de Marilene Marques de Oliveira.

íntima del sujeto que se percibe escindido entre su condición humana y su devenir existencial.

De ese modo, la peregrinación tiene un doble sentido: de viaje exterior del héroe en dirección al otro y de jornada interior del virtuoso en busca de su verdadero yo, que recorre los meandros y los laberintos del alma humana. Aunque esté comúnmente asociado a la religión, el primer sentido que configura la peregrinación, de jornada del héroe, puede asociarse a la literatura del periodo clásico de la Grecia antigua, especialmente al texto de la *Odisea* de Homero. La construcción del peregrino ideal que se priva de las comodidades y de la seguridad de la vida cotidiana para emprender una jornada de superación de sí por medio de pruebas y sacrificios es deudora de la del héroe griego que se enfrenta a un viaje lleno de dificultades, marcado por sufrimientos y por el intenso deseo de alcanzar el punto deseado. El segundo sentido remite a la experiencia mística de santos y virtuosos, presente en la literatura de las grandes tradiciones religiosas. Al aproximarse a estas dos experiencias, de la jornada del héroe y del místico, la peregrinación rompe con la frontera entre exterior e interior y entre sagrado y profano.

En cuanto práctica histórica y social, la peregrinación recubre una variada gama de experiencias de desplazamientos devocionales y rituales. Documentos y testimonios del pasado más remoto ya hacían referencia a ese tipo de práctica incluso en grupos étnicos tradicionales, que han sido descritos en la literatura antropológica como organizados a partir de religiones locales. Investigaciones recientes de revisión de etnografías clásicas sobre África, por ejemplo, muestran que eran recurrentes los desplazamientos más allá de los límites de sus comunidades para realizar actos religiosos supralocales. En el caso de América del Sur, como se registró en el clásico trabajo de Helène Clastres, la peregrinación constituye el modo de vida y de habitar el mundo de los guaraníes que, al rehusar establecer una sociedad sedentaria, fundada sobre la diferenciación de clases sociales, emprenden la interminable y mítica búsqueda de la "tierra sin males".[2] La peregrinación, como ritual, también forma parte de la cosmología de las religiones mundiales: judaísmo, islamismo, budismo e hinduismo incluyen en sus códigos rituales y morales prácticas de peregrinación. Los textos sagrados que fundamentan y configuran estas religiones, así como las biografías de sus santos y héroes, inscriben la peregrinación como práctica espiritual y establecen tiempos especiales y espacios sagrados para la realización de sus rituales. Así, podemos afirmar que las peregrinaciones están presentes tanto en el paisaje como en el calendario de las religiones locales y mundiales, demarcando espacios y tiempos especiales en relación con lo cotidiano.

[2] H. Clastres, *La tierra sin mal: El profetismo tupí-guaraní,* Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1989.

La sociedad contemporánea, posreligiosa, ha reinventado las peregrinaciones como rituales de búsqueda de sí y de perfeccionamiento personal. Las religiones del *self,* representadas, sobre todo por el sistema Nueva Era, al mismo tiempo en que se sitúan críticamente en relación con el régimen religioso de la trascendencia, que conformó el modelo institucional que la religión asumió en la modernidad, buscaron en rituales cristianos medievales y en el rescate de tradiciones precristianas de antiguas poblaciones de Europa y de América, las bases para reinterpretar e incorporar en sus prácticas las peregrinaciones. En relación con los rituales cristianos se volvió emblemática la revitalización de la peregrinación a Santiago de Compostela que, a partir de la última década del siglo XX, se difundió como una práctica recurrente entre un número creciente de individuos pertenecientes a la clase media en Europa y América. Vividas como una acción crítica al racionalismo y al consumismo de la modernidad capitalista, estas nuevas peregrinaciones generalmente están asociadas a valores ecológicos y alternativos al sistema dominante. Esta reinvención de los caminos de Santiago de Compostela, a su vez, ofrece la creación de otras rutas de peregrinación fuera de España que se reflejan en el modelo de Santiago.

En cuanto al movimiento de rescate de tradiciones precristianas en la conformación de las peregrinaciones, puede observarse éste tanto en Europa como América. En los dos contextos hay una búsqueda idealizada de las raíces de los pueblos originarios que habitaron estos continentes antes de la cristianización de Europa o de la conquista y evangelización de América. En Europa se comprueba un esfuerzo por identificar lugares de culto precristianos que se convierten en puntos de convergencia de peregrinos que tratan de conectarse con energías y valores asociados a la naturaleza que habrían sido reprimidos por la civilización occidental y cristiana. En América, este movimiento de búsqueda de los orígenes está asociado a las civilizaciones del pasado precolombino y a grupos indígenas del presente. Cada día se multiplican los lugares de peregrinaciones donde se escenifican tradiciones indígenas del pasado como un medio de producir identidades indígenas contra-hegemónicas. La invención de estas tradiciones, por regla general, se procesa en la clave interpretativa de la espiritualidad. Finalmente, desvinculadas del modelo que predominó en la configuración de la religión en la modernidad, estas nuevas formas de peregrinaciones apuntan hacia la creciente autonomía de la experiencia de lo sagrado en relación con la mediación de las instituciones religiosas tradicionales.

Romería

El término *romería* se refiere básicamente a la tradición católica y se presenta como una especificidad de las lenguas portuguesa y española. Aun cuando puedan tomarse como sinónimos, los términos peregrinación y romería pre-

sentan connotaciones que requieren destacarse como parte del proceso de comprensión de este ritual. Además, en tanto que la categoría peregrinación está asociada a jornadas que ocurren tanto en el espacio físico como en la intimidad del sujeto, la romería generalmente designa una experiencia devocional de culto a un santo que involucra la participación comunitaria y combina aspectos festivos y sacrificiales. A su vez, son justamente estos sentidos de comunitario, festivo y devocional los que hacen al término romería más apropiado que el de peregrinación para designar algunas prácticas específicas en el ámbito del catolicismo popular tradicional. En contraposición a peregrinación, que tiene un sentido más amplio, la romería se define como "una peregrinación popular a un lugar convertido en sagrado por la presencia especial de un santo".[3] El término *romería* expresa así experiencias colectivas de desplazamientos que asocian la iniciativa popular de líderes laicos locales con la acción institucional del clero, que controla el acceso a las imágenes y oficia los rituales públicos en los santuarios. Aun cuando se pueda identificar un origen histórico popular de muchos de esos santuarios, un número significativo de ellos fue creado y promovido por el clero como un instrumento de evangelización y de aproximación al pueblo católico que habita el territorio americano. Por tanto, en las prácticas de romería se observa una intensa circularidad entre lo institucional y lo popular, entre la teología y la creencia, entre la práctica sacramental y la devocional.

De modo general, los términos *romero* y *peregrino* se usan indistintamente para designar a aquellos que caminan a pie hacia un santuario. No obstante, cuando se tiene como referencia una excursión religiosa o un recorrido a pie, que realiza un grupo de personas hacia un lugar regional de culto, el término más empleado es romería. Si se trata de santuarios de dimensión internacional, fuera del país de origen de los peregrinos, como Roma, Jerusalén, Santiago de Compostela, Lourdes o Fátima, los términos peregrinación y romería pueden usarse indistintamente. Estos viajes de larga distancia, asimismo, tienen como público en su mayoría a personas de clase media y cuentan con la mediación de empresas de turismo.

Tenemos que referir, todavía, en lo que toca a las romerías, que los procesos de romanización, que se dieron a partir de la segunda mitad del siglo XIX, y el catolicismo de la liberación, que ocurrió especialmente en las últimas tres décadas del siglo XX, dejaron huella en la configuración de las romerías en América Latina. La romanización concentró su acción en la ocupación de los santuarios tradicionales por medio de la sustitución de los mediadores religiosos laicos —monjes y beatos— por el clero de las órdenes y congregaciones religiosas modernas. Los santuarios se convirtieron desde el punto de vista de los romanizadores, en lugares privilegiados para la catequesis reali-

[3] P. Sanchis, "Arraial: Festa de um povo", en J. P. d. Brito (comp.), *Portugal de Perto: Biblioteca de Etnografia e Antropologia*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1983, p. 39.

zada por la predicación del clero y para la administración de los sacramentos a la masa de católicos que acude a estos sitios movida por la devoción a los santos. La estructura y la organización de los santuarios bajo el control del clero pasaron por un proceso de racionalización moderna, en el sentido weberiano, en que la religión se comprende como una "empresa de salvación de almas". Concomitantemente, este mismo clero, en gran parte constituido por europeos, invierte en la creación de nuevos santuarios, instituidos bajo la protección de nuevos santos, generalmente asociados a sus órdenes y congregaciones religiosas.

En el ámbito del catolicismo de la liberación, las peregrinaciones se configuran como un ritual de protesta al régimen capitalista excluyente y de lucha por derechos sociales y políticos, en especial la reforma agraria, en la que la Romería de la Tierra es el hecho más emblemático. Incluso cuando sea una experiencia eminentemente brasileña, estas peregrinaciones se constituyeron como un modelo ritual, apoyado por la Conferencia de los Obispos de Brasil, y se insertaron en el conjunto de las pastorales sociales, que se diseminaron por todo el país. En este ritual hay un desplazamiento del foco del culto, de las imágenes de los santos al movimiento del nuevo Pueblo de Dios, reunido en las comunidades eclesiales de base, rumbo a la Tierra Prometida descrita en el texto bíblico, particularmente en el libro del Éxodo y en los libros de los Profetas. La Romería de la Tierra aparece, en este contexto, como un relato performático que crea una línea de continuidad que conecta la lucha por la liberación de las clases trabajadoras actuales con las experiencias del éxodo de Egipto y la errancia por el desierto del pueblo del Antiguo Testamento, así como de la salida del cautiverio de Babilonia. Estas romerías ya no se refieren a un lugar de culto devocional a una imagen, como punto de llegada en el espacio, sino, al contrario, tienen como objetivo el movimiento en sí mismo o la caminata como metáfora de un proceso social que debe ocurrir en la historia.

Generalmente, los lugares y los paisajes por donde se camina varían cada año, y producen un desplazamiento del foco de esas romerías de culto a las imágenes o a la catequesis y a los sacramentos hacia la acción y el desempeño políticos con la lucha por la liberación. Como consecuencia de este desplazamiento, este modelo de romería acaba por relativizar la mediación institucional de la Iglesia entre la masa católica y el Estado, y apunta hacia un proyecto de sociedad y justicia cuyo horizonte es la construcción del Reino de Dios en el mundo como una utopía posible.

Finalmente, el variado espectro de configuraciones empíricas que asumen los acontecimientos, que clasificamos como peregrinaciones o romerías, nos lleva a concluir que no tenemos cómo llegar a una formulación específica ni cómo establecer un modelo único que nos permita llegar a una definición unívoca de esta práctica ritual. Es decir, las peregrinaciones y las romerías recubren una variada gama de significados y experiencias persona-

les y colectivas que se conectan con los contextos religiosos, sociales, culturales y políticos en que se insertan. Los cambios sociales, las diferencias culturales, las variaciones ideológicas y las transformaciones históricas se moldean como un lenguaje performático y producen una refracción en sus diversas configuraciones de rasgos y estilos de cada época o contexto específico.

Turismo religioso

El término "turismo religioso" posee una connotación más secularizada y nos remite a una estructura de significados que se afirma desde afuera hacia adentro del campo religioso. Es decir, en tanto que peregrinación y romería son categorías émicas, usadas por peregrinos y romeros con las connotaciones que destacamos arriba, el concepto *turismo religioso* posee cierta externalidad en relación con lo vivido y se usa sobre todo en contextos institucionales y político-administrativos. Los peregrinos y romeros, de un modo general, se resisten al uso del término turismo para designar sus experiencias de desplazamientos. En contraste, los turistas que viajan a los grandes centros religiosos o que se desplazan para asistir a espectáculos que escenifican fechas conmemorativas del calendario cristiano, difícilmente se ven como peregrinos o romeros, aun cuando estos hechos los aproximen a valores y sentimientos espirituales. Aquí también, como procedimos en relación con las categorías de peregrinación y romería, se vuelve necesario preguntarnos sobre las connotaciones asociadas al turismo religioso.

El punto central de distinción entre el turismo religioso y las peregrinaciones y romerías reside, a nuestro ver, en el sentido de externalidad que caracteriza la experiencia del turista en relación con el acontecimiento religioso. Así, en tanto que las peregrinaciones y romerías se viven como un acto de inmersión y compromiso personal en el ritual, el turismo, incluso cuando se adjetiva como religioso, se caracteriza por un cierto distanciamiento personal y por la externalidad de la mirada del individuo en relación con el acontecimiento. Es decir, si la experiencia de la peregrinación y de la romería se centra en la participación, el turismo está más asociado con el espectáculo. Por otro lado, los usos preferenciales y el énfasis en la denominación de esos acontecimientos como peregrinación, romería o turismo son parte de una disputa lingüística y de negociaciones tensas que se realizan en la arena política e ideológica por el control sobre la producción y manipulación de bienes simbólicos y culturales.

Finalmente, más allá de esas clasificaciones lingüísticas y fragmentaciones político-ideológicas, es necesario destacar que el movimiento de peregrinos, romeros o turistas religiosos en el espacio deshace cualquier pretensión de establecer fronteras conceptuales rígidas capaces de encapsular y denominar lo vivido. Las investigaciones empíricas, que dan por resultado etno-

grafías sobre estos hechos, apuntan más hacia zonas de indefinición y sobreposición entre ellos que hacia la diferenciación o demarcación de límites exclusivos. Esta línea de continuidad ocurre tanto en términos de las peregrinaciones y las romerías, que incorporan características de acontecimiento turístico en sus formas de organización institucional y de servicios, como del turismo, que utiliza la fuerza simbólica y su poder religioso para reunir multitudes en sus fechas conmemorativas y lugares festivos para producir sus eventos.

Véanse también

"Santuarios y altares", "Exvoto", "Catolicismo en Uruguay", "Guadalupanismo".

Bibliografía

Coleman, S., y J. Eade, *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion,* Routledge, Londres y Nueva York, 2004.

Eade, J., y M. J. Sallnow (comps.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage,* Routledge, Londres y Nueva York, 1991.

Sanchis, P., "Arraial: Festa de um povo", en J. P. d. Brito (comp.), *Portugal de Perto: Biblioteca de Etnografia e Antropologia,* Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1983.

Steil, C. A., *O Sertão das Romarias: Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa Bahia, Religião e Pesquisa,* Vozes, Petrópolis, 1996.

Steil, C. A., y S. de Sá Carneiro, *Caminhos de Santiago no Brasil: interfaces entre turismo e religião,* Contra Capa, Río de Janeiro, 2011.

POBLACIÓN SIN RELIGIÓN

Carlos Nazario Mora Duro

Este texto se refiere al conjunto de personas que en diversos censos y mediciones representativas se categorizan como población sin religión o sin afiliación respecto de los linajes de creyentes del campo religioso.

Esta categoría manifiesta una falta de identificación con un grupo religioso concreto e imaginario. Es decir, implica, un deterioro de la expresión visible de “una afiliación que el creyente (individual o colectivo) reivindica expresamente y que lo hace miembro de una comunidad que reúne a los creyentes pasados, presentes y futuros”.[1]

Bajo este entendido, resulta analíticamente útil concebir a los desafiliados como un conjunto heterogéneo de ateos, agnósticos y personas que no se identifican con una religión en particular, pero que, en términos de creencias espirituales o religiosas, pueden mantener algunas representaciones e incluso algunas prácticas relativas a lo religioso.

El panorama de la población sin religión

En América Latina la proporción actual de población sin afiliación religiosa es de 8%, lo que significaría más de 48 millones de personas desafiliadas. Esto

Gráfica 1. *Porcentaje del cambio religioso en América Latina*

Fuente: Pew Research Center, 2014.

[1] D. Hervieu-Léger, “Por una sociología de las nuevas fromas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, en *Identidades Religiosas y Sociales en México,* Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996, p. 28.

es interesante debido a que sólo 4% de los latinoamericanos fue "criado" sin una afiliación religiosa, sin embargo, en la actualidad esta cantidad se ha duplicado mostrando una de las tendencias más dinámicas en la región.[2]

En particular, la mayoría de los países latinoamericanos ha incrementado la proporción de personas sin afiliación sobre todo en las últimas dos décadas. Sólo en algunos países, como Ecuador, Panamá y Bolivia, el porcentaje se ha mantenido prácticamente sin cambios y únicamente en República Dominicana la desafiliación ha decrecido.

La mayor parte del incremento de la proporción de personas sin afiliación ha sido entre 1 y 3%; y, de hecho, sólo en una tercera parte de los casos nacionales se observa un aumento mayor a 3%: Costa Rica (+4), Brasil (+5), Nicaragua (+8), Argentina (+7), Chile (+16) y Uruguay (+20)[3] (Gráfica 2).

Más allá de lo anterior, si partimos de la base histórica del catolicismo en Latinoamérica —ya que hasta mediados del siglo XX el catolicismo seguía siendo "la religión dominante y hegemónica en toda la región"—,[4] se aprecia una relación inversa entre la presencia de población sin afiliación y la existencia de la religión monopólica. Esto es, las naciones con bajas proporciones de desafiliación religiosa son también las que tienen más porcentaje de católicos; en contraste, a medida que el catolicismo reduce sus indicadores, la población sin religión parece ensanchar sus filas (Gráfica 3).

Bajo la relación entre catolicismo y desafiliación religiosa, pueden observarse tres grupos de países latinoamericanos:

a) En un primer grupo están los países que exhiben una proporción de personas sin religión igual a la media regional (8%) o menor. Estos países coinciden, en todos los casos, con un catolicismo predominante de más de 70% poblacional. Ilustrativamente, dentro de este agregado, Paraguay es el país con la mayor proporción de católicos en el continente (88%) y, en tanto, el que manifiesta el menor porcentaje de desafiliados (2%).

b) En el segundo se encuentran las naciones que rebasan la desafiliación media (+ de 8%) sin llegar a ser "alta"; con un catolicismo atenuado, pero que no tiene en riesgo el monopolio de los bienes de salvación: la moda del rango de catolicismo se encuentra entre 50 y 70% del total de los habitantes.

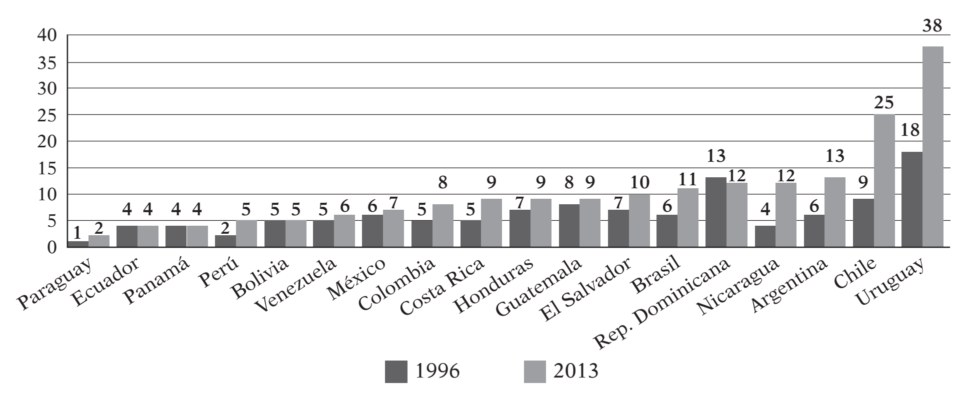
c) Finalmente, se ubica Chile y Uruguay con el porcentaje más alto de personas sin religión en Latinoamérica (25 y 38% respectivamente). En estos países el catolicismo, al menos en el caso uruguayo, se en-

[2] Pew Research Center, 2014.

[3] Latinobarómetro, *Las religiones en tiempos del papa Francisco*, Santiago de Chile, 2014, disponible en: <http://www.latinobarometro.org/latNews Show.jsp>.

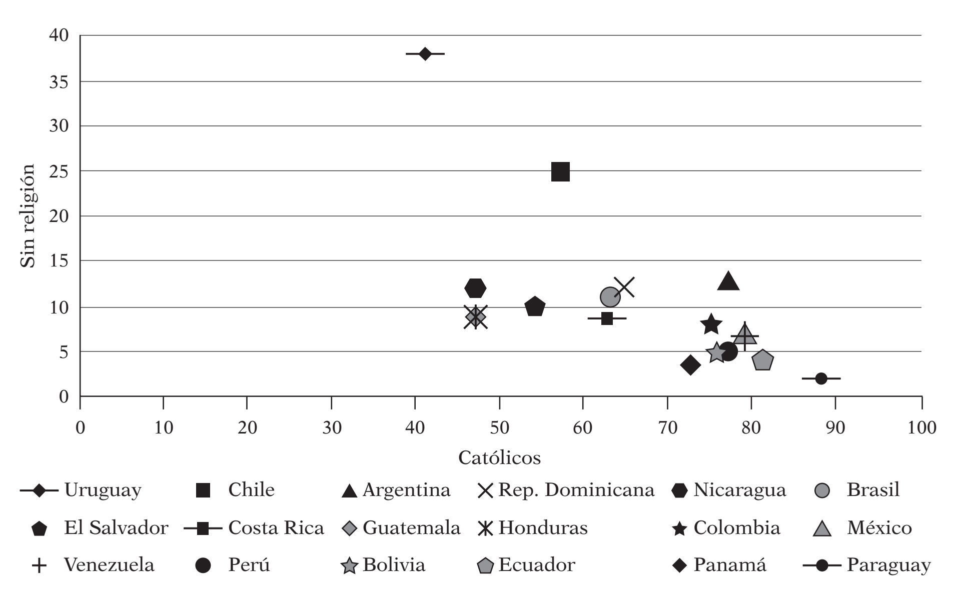
[4] J.-P. Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamerican. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina,* Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 93.

Gráfica 2. *Porcentaje sin religión en América Latina, 1996 y 2013*



Fuente: Latinobarómetro, 2014. Elaboración propia.

Gráfica 3. *Proporciones de población sin religión y católicos, 2013*



Fuente: Latinobarómetro, 2014. Elaboración propia.

> cuentra en competencia directa para detentar la mayoría nacional. Es decir, que se comienza a cuestionar "el lugar social sostenido por la iglesia" para afirmar o negar lo que es "lícito creer en un momento determinado"[5] tabla 1, p. 446.

Este panorama sucinto presenta a la población sin religión como un fenómeno que merece atención particular en la región latinoamericana. De hecho, para 2050 se pronostica que casi 20 millones de latinoamericanos se sumarán a los desafiliados actuales, llegando a casi 9% del campo religioso.[6] De primera mano, la desafiliación parece incrementarse merced al traspaso desde la afiliación católica, aunque cada caso —local y nacional— presenta configuraciones distintas.

Algunos casos particulares

Para dar cuenta de las complejidades de la población sin religión se enlistan los casos de México, Brasil y Uruguay, cada uno representativo de los grupos categorizados con antelación.

a) México (desafiliación media-baja)

En México la investigación del sector de la población que no se suscribe directamente a alguna de las religiones institucionalizadas se ha realizado tangencialmente a través de otras pesquisas y trabajos como el *Atlas de la diversidad religiosa en México*.[7]

A decir del Atlas, la población sin religión en México que para 2010 alcanzaba 4.9% del total poblacional,[8] comprende desde una visión basada en el ateísmo y agnosticismo, hasta una postura de "escepticismo y antidogmatismo" de aquellos que "independientemente de sus creencias no se consideran miembros de ninguna institución religiosa". A esto se suma la probabilidad de que la falta de afiliación incorpore "la costumbre" de diversas

[5] F. Mallimaci, y V. Giménez, "Creencias e increencia en el Cono Sur de América: entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político", *Revista Argentina de Sociología*, 5 (9), 2007, pp. 44-63, p. 49.

[6] Pew Research Center, *The Future of World Religions Population Growth Projections, 2010-2050. Why Muslim are Rising Fastest and the Unaffiliated are Shrinking as a Share of the World's Population*, Pew Research Center's Religion & Public Life Project, Estados Unidos, 2015, p. 245. Recuperado de <http://www.pewforum.org/files/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf>.

[7] R. de la Torre, y C. Gutiérrez Zúñiga (coords.), *Atlas de la Diversidad Religiosa en México*, CIESAS, México, 2007.

[8] INEGI, 2010.

Tabla 1. *Porcentaje de catolicismo y sin religión, 2013*

	Católicos	*Sin religión*	*Diferencia*	*Proporción de católicos*
a) Desafiliación media y baja				
Colombia	75	8	–67	>70
México	79	7	–72	>70
Venezuela	79	6	–73	>70
Perú	77	5	–72	>70
Bolivia	76	5	–71	>70
Ecuador	81	4	–77	>70
Panamá	72	4	–68	>70
Paraguay	88	2	–86	>70
b) Desafiliación encima de la media sin llegar a alta				
Argentina	77	13	–64	>70
República Dominicana	65	12	–53	50-70
Nicaragua	47	12	–35	< 50
Brasil	63	11	–52	50-70
El Salvador	54	10	–44	50-70
Costa Rica	62	9	–53	50-70
Honduras	47	9	–38	< 50
Guatemala	47	9	–38	< 50
c) Porcentaje alto de desafiliación				
Uruguay	41	38	–3	< 50
Chile	57	25	–32	50-70

FUENTE: Latinobarómetro (2014). Elaboración propia.

comunidades indígenas o, sencillamente, que la categoría represente a “insatisfechos con las opciones censales dadas a la pregunta sobre pertenencia religiosa, o aquellos que no desean dar a conocer su adscripción”.[9]

Uno de los elementos sustanciales de la desafiliación en México es su distribución espacial entre grandes conglomerados y pequeñas comunidades. En esta lógica, para 2010 el 50% de personas sin afiliación se hallaba en localidades de 100 000 y más habitantes, es decir, en ciudades o conglomera-

[9] C. Gutiérrez, “Población sin religión”, en R. de la Torre y C. Gutiérrez (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, El Colegio de Jalisco, México, 2007, p. 116.

dos urbanos; y 23% en localidades de menos de 2 500; generando, en consecuencia, la necesidad de análisis de dos polos contrastantes: la población sin religión en poblaciones urbanas y la de localidades rurales.[10]

En el momento de definir las características de estos subgrupos de personas sin religión, en el primer caso, se asume su cercanía con el espacio de definición urbano, agrupando perfiles de ateos o agnósticos, alejados y *New Age;* con disposiciones ligadas a educación alta, bienestar subjetivo, acceso a servicios y certidumbre de vida. En otras palabras, condiciones de posibilidad asociadas con una modernidad secular, como sucede en los modelos de economías desarrolladas.

Por otro lado, en el contexto rural y, particularmente, en el entorno indígena donde se concentra una importante cantidad de desafiliados en México, se han remarcado los perfiles de personas "costumbristas", que manifiestan cierta "confusión" en la declaración de su posición religiosa y hasta una posición estratégica cuando el entorno religioso es conflictivo. El espacio de definición, en este caso, se configura con condiciones de marginación alta, desarrollo y bienestar bajo, así como municipios con alta pluralidad confesional y conflicto latente.

Dicho de esta manera, lo peculiar en el caso mexicano es un fenómeno de desafiliación latente que puede estar vinculado con su proceso de laicización histórica y con su desarrollo económico, aunque, es cierto que este fenómeno no se desarrolla exclusivamente en zonas urbanas con procesos de modernización, sino también en comunidades indígenas o en localidades con marginación considerable.

La desafiliación, en este sentido, parece haber comenzado a incidir sobre la experiencia secular de los creyentes y no creyentes mexicanos. Sobre todo en términos de la transformación de actitudes y valores propios de la moder-

[10] La bibliografía sobre el tema mexicano da cuenta de esta bifocalidad en la desafiliación. En el caso urbano, pueden consultarse los acercamientos que han realizado los investigadores E. Sota, *Religión "por la libre". Un estudio sobre la religiosidad de los jóvenes,* Universidad Iberoamericana, México, 2010, disponible en <https://books.google.com.mx/books?id= AYBwAAAAQBAJ>; C. Garma "Conversos, buscadores y apóstatas: estudio sobre la movilidad religiosa", en *Perspectivas del fenómeno religioso,* México, Secretaría de Gobernación /FLACSO, México, 1999, pp. 129-178; y C. Gutiérrez, *Congregaciones del éxito. Interpretación sociorreligiosa de las redes de mercadeo en Guadalajara,* El Colegio de Jalisco / Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2005. Del lado de poblaciones menos aglomeradas, generalmente rurales, se puede revisar el trabajo de A. Gutiérrez, "Con Dios, pero sin Iglesia. La percepción religiosa de los jóvenes en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas", en *XVII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México 2014,* Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, 2014, pp. 355-368; J.-P. Bastian, "Conversiones religiosas y redefinición de la etnicidad en el estado de Chiapas", *Trace,* 2008 (en línea), pp. 19-30; así como C. Rivera y F. Vázquez, "La fe que se expande por las costas del Golfo, que cruza montañas y pantanos", en A. Hernández, y C. Rivera, *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa,* El Colegio de la Frontera Norte / CIESAS / El Colegio de Michoacán, México, 2009, pp. 63-94, entre otros.

nidad y de la posmodernidad, donde "anteriormente el catolicismo manifestó un control cuasi hegemónico sobre estas mismas normas y valores sociales".[11]

b) Brasil (desafiliación por arriba de la media)

En Brasil se ha comenzado a estudiar el tema de los "sem religião" a través de la profundización de los datos nacionales. Para 2010, se ha encontrado que 8% de la población total del país se identificó como desafiliada. Simultáneamente, se ha registrado la disminución de católicos, hasta llegar a 65% poblacional, y el incremento sustancial de evangélicos (22% de la población brasileña).[12]

Al igual que México, el caso brasileño corrobora la tendencia de que en las regiones con mayor número de personas sin religión se localizan los menores porcentajes de católicos. Además, las investigaciones han encontrado que los brasileños sin afiliación son principalmente hombres (64%), entre 21 y 24 años, que carecen de educación por encima de la media y presentan problemas de vulnerabilidad social.[13]

Por otro lado, también se ha determinado que existen dos perfiles:

1. Los "sin religión y sin religiosidad": principalmente ateos o personas sin creencias basadas en lo "trascendente" y quienes adoptan una postura material de las cosas, rechazando los elementos del universo religioso.
2. Los "sin religión con religiosidad": aquellos que mantienen su "fe en Dios o algún tipo de fuerza trascendente", pero que trasladan su religiosidad a una esfera mucho más privada, estableciendo una relación particular o más íntima con sus representaciones; en otras palabras, la privatización de las creencias religiosas que algunos sociólogos ya han expresado en la teoría.[14]

En términos generales, la literatura sobre Brasil establece que los desafiliados son un grupo heterogéneo que manifiesta tener en común la ausencia

[11] R. Blancarte, "Laicidad y secularización en México", *Estudios Sociológicos,* vol. 19, núm. 57 (septiembre-diciembre, 2001, p. 852.

[12] R. Novaes, "Os jovens 'sem religião': ventos secularizantes, 'espírito de época' e novos sincretismos. Notas preliminares", *Estudos Avançados,* vol. 18, núm. 52 (2004), pp. 321-330; D. Rodrigues, "Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise do pertencimento institucional" (The without religion in Brazilian census: sign of a crisis of affiliation)", *Horizonte,* vol. 10, núm. 28 (2012), pp. 1130-1153, disponible en <http://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2012v10n28p1130>.

[13] D. Rodrigues, 2007; D. Rodrigues, "Sem religião: uma categoria censitária entre a secularização e a dessecularização", en *GT 12 O fenômeno Religioso*, Río de Janeiro, 2009; D. Rodrigues, 2012.

[14] T. Luckmann, 1967; J. Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno,* Editorial PCP, Madrid, 1994; J. Casanova, 2007.

de pertenencia institucional y la percepción distinta de la trascendencia (entendida como un Dios, poder superior o similar). Dicho de otra manera, un tipo de experiencia religiosa que desestima los vínculos con las instituciones religiosas, pero que no implica, necesariamente, la ausencia de creencias.

c) Uruguay (desafiliación alta)

Para el caso del país "más laico de América Latina", en 2013, el porcentaje de católicos fue de 42%, mientras que la población sin afiliación alcanzó 37%, lo cual implica su posicionamiento como grupo que "rivaliza con la porción que se identifica como católica" o, mejor dicho, que en términos de la composición del campo religioso, se encuentra en disputa "la construcción de una religiosidad de masas".[15]

A decir de la investigación desarrollada por Mallimaci y Giménez,[16] este sector de la población que se identifica con la "increencia", es manifestación de tres tendencias en el Cono Sur de América: el proceso de desinstitucionalización y la consolidación de la circulación entre afiliaciones "como modo de relacionarse con las creencias"; así como con la "posibilidad relativamente nueva de pensarse fuera de toda creencia con formato religioso".[17]

Esta posibilidad, sin embargo, debe matizarse, dicen los investigadores, por varios motivos. Primero, porque sería más accesible entre ciertos sectores sociales y franjas de edad "más integradas a la modernidad"; segundo, debido a que es más preciso hablar, al igual que en Brasil, de "creyentes sin religión" antes que de "increyentes", ante la visible continuidad en la creencia trascendente por encima de la prescindencia de la afiliación; y, tercero, porque más allá de una "ausencia de creencias, se trataría aquí de una suerte de desregulación del espacio religioso, en el que las instituciones no logran organizar a la masa de fieles".[18]

Las características de la desafiliación en el Cono Sur, por tanto, remarcan una dinámica subjetiva que adquiere centralidad sobre todo entre los

[15] F. Mallimaci, y V. Giménez, "Creencias e increencia en el Cono Sur de América: entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político", *Revista Argentina de Sociología*, 5 (9), 2007, pp. 44-63.

[16] F. Mallimaci, y V. Giménez, *op. cit*.

[17] A esto hay que sumar un contexto de laicidad histórica en el país sudamericano y niveles relativamente bajos de "compromiso religioso" entre los propios afiliados a alguna religión (N. Da Costa, *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI*, CLAEH / Centro UNESCO de Montevideo, Montevideo, 2003; Pew Research Center, 2014. Pew Research Center, 2014, "Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región históricamente católica", p. 28, Pew Research Center's Religion & Public Life Project, tomado de <http://www.pewforum.org/files/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-12-1.pdf>.

[18] F. Mallimaci, y V. Giménez, *op. cit.*, p. 53.

jóvenes integrados a la modernidad, para quienes es común, en la actualidad, la construcción de sus propios universos religiosos, bajo la pauta de realizarlo "a su manera", y desde diversas fuentes de sentido.[19]

Colofón

Pensar la desafiliación religiosa en el contexto latinoamericano de los últimos años requiere, de alguna manera, superar la visión lineal y limitada de un proceso de secularización donde la religión será "expulsada" de las sociedades a medida que éstas se desarrollan. De hecho, esta posición anquilosada retoma una noción de secularización que ha sido matizada y discutida largamente por la sociología por más de 40 años.[20]

Desde una postura más contemporánea, la secularización reconoce no más "la pérdida de la religión en el mundo moderno", sino la constante "reorganización de su trabajo", en una sociedad incapaz de responder a las incertidumbres que resultan de las propias expectativas creadas en ella.[21]

De este modo, es posible entender que a pesar de los altos niveles de población católica y, en algunos casos, la poca competencia en el mercado religioso latinoamericano, la secularización está en operación en la propia dinámica de movimiento entre afiliaciones y no sólo en la prescindencia de éstas. Las "personas sin religión" puede entenderse, por tanto, como una muestra de la secularización social en América Latina, pero no como la única.

El propio fenómeno de escisión de alguno de los linajes creyentes del campo religioso latinoamericano manifiesta peculiaridades importantes: *1)* que la falta de afiliación religiosa no implica necesariamente la ausencia de creencias o prácticas ligadas al ámbito espiritual o religioso; *2)* por tanto, que la desafiliación no es una manifestación irrestricta de un ateísmo o agnosticismo *stricto sensu*. De hecho, en diversos países donde se ha desgajado a la categoría el porcentaje de ateos-agnósticos es menor en comparación con el total de personas sin afiliación; y, *3)* que el posicionamiento contra una religión organizada (generalmente el catolicismo), puede estar vinculado con un contexto de desarrollo y modernización, aunque no en todos los casos, como se observa en poblaciones marginadas de Brasil y México.

Esta mirada sucinta al fenómeno de la población sin religión abre la puerta a distintas inquietudes de investigación: ¿quiénes son estos no afiliados?, ¿qué relación guardan con los linajes religiosos tradicionales? Y también: ¿qué tipo de cambio sociológico refleja este fenómeno? Algunos documentos

[19] F. Mallimaci y J. Pinto, *La influencia de las religiones en el estado y la nación argentina,* Buenos Aires, Eudeba, 2015.

[20] R. Blancarte, "Religión y sociología, cuatro décadas alrededor del concepto de secularización", *Estudios Sociológicos,* XXX, número extraordinario, 2012, pp. 59-81.

[21] Hervieu-Léger, 1991, p. 99.

ya han despegado en la discusión del tópico, por ejemplo, se recomienda consultar el trabajo realizado en Brasil por Novaes:[22] "Os jovens 'sem religião': ventos secularizantes, 'espírito de época' e novos sincretismos", y por Rodrigues:[23] "Sem religião: uma categoria censitária entre a secularização e a dessecularização". Para el caso de México, el texto de la población sin religión de Cristina Gutiérrez,[24] y nuestra propuesta para observar la secularización a través de los desafiliados.[25] Finalmente, Mallimaci y Giménez,[26] también analizan lo respectivo en su texto "Creencias e increencia en el Cono Sur de América: entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político".

Véanse también

"Secularización", "Diversidad religiosa", "*New Age*", "Catolicismo en Uruguay".

Bibliografía

Garma, C., "Conversos, buscadores y apóstatas: estudio sobre la movilidad religiosa", en *Perspectivas del fenómeno religioso, México,* Secretaría de Gobernación /FLACSO, México, 1999, pp. 129-178.

Gutiérrez, C., "Población sin religión", en R. de la Torre y C. Gutiérrez, *Atlas de la diversidad religiosa en México,* El Colegio de Jalisco, México, 2007, pp. 116-123.

Mallimaci, F., y V. Giménez, "Creencias e increencia en el Cono Sur de América: entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político", *Revista Argentina de Sociología,* 5 (9), 2007, pp. 44-63.

Pew Research Center, *The Future of World Religions Population Growth Projections, 2010-2050. Why Muslim are Rising Fastest and the Unaffiliated are Shrinking as a Share of the World's Population,* Pew Research Center's Religion & Public Life Project, Estados Unidos, 2015, p. 245. Recuperado

[22] R. Novaes, "Os jovens 'sem religião': ventos secularizantes, 'espírito de época' e novos sincretismos. Notas preliminares", *Estudos Avançados,* vol. 18, núm. 52 (2004), 321-330.

[23] D. Rodrigues, "Sem religião…", en *op. cit.*

[24] C. Gutiérrez, "Población sin religión", en R. de la Torre y C. Gutiérrez, *Atlas de la diversidad religiosa en México,* El Colegio de Jalisco, México, 2007, pp. 116-123.

[25] C. Mora, "Cambio religioso y secularización desde la perspectiva de la narrativa biográfica", en *Memorias del 4 Congreso Nacional de Ciencias Sociales,* CESMECA / UNICACH / COMECSO, San Cristóbal de Las Casas, 2014, pp. 238-252, tomado de <http://www.comecso.com/congreso/memoriasc.html>; C. Mora, "Observar la secularización: una propuesta de estudio a partir de la población sin religión en México", *La cuestión Social,* año 22, núm. 4 (2014).

[26] F. Mallimaci, y V. Giménez, *op. cit.*

de <http://www.pewforum.org/files/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf>.

Rodrigues, D., "Sem religião: uma categoria censitária entre a secularização e a dessecularização", en *GT 12 O fenômeno Religioso,* Río de Janeiro, 2009.

PRISIÓN Y RELIGIÓN

JORGE ADRÍAN YLLESCAS

RELIGIÓN EN CONTENCIÓN

Las cárceles o prisiones son espacios cuya singularidad es el control. Diseñados para contener por un tiempo a todos aquellos individuos que cometen un delito. Las prisiones se pueden definir también como "instituciones totales" de acuerdo con la propuesta de Erving Goffman.[1]

Dentro de estos espacios de control, la cotidianidad y la singularidad de cada persona que ingresa se homogeneiza, ya que en las prisiones las actividades son comunes, tales como dormir, comer o asearse. Son administrados por parte de las autoridades que están a cargo de la institución. Los internos son clasificados y acomodados en una celda ya sea por estándares criminológicos, por su comportamiento, su nivel económico y social o su salud física. Con estas clasificaciones se les asigna un tratamiento a los internos o se les imponen actividades laborales, culturales y educativas según las necesidades de cada uno.

Las cárceles no sólo sirven para contener y controlar a los delincuentes, además se trata de darles alternativas de mejoría para que logren una "reinserción social", por medio de diversas actividades, ya sea laborales, culturales o asistenciales. Se supone que aquellos internos que aceptan o participan en estas actividades, muestran una mejoría y se consideran actividades de "buena conducta" o de "cambios de comportamiento".

Dentro de las actividades asistenciales se encuentran las de carácter religioso. Este tipo de actividades se consideraron a partir de que en algunos países como los Estados Unidos, a mitad del siglo XX, se reguló como un derecho institucional que los internos recibieran asistencia religiosa. Esta regulación se debe a que los internos son personas que tienen códigos culturales, aprendidos desde su nacimiento y antes de entrar a prisión. Entre estos códigos culturales, se encuentra la práctica de alguna religión.

Cuando los internos se declaran practicantes de alguna religión, esto, al igual que todas las actividades, se regula en la cárcel con el objetivo de permitirles que ejerzan de forma "libre" la misma. Se les deben proporcionar los elementos necesarios para no violentar su derecho y libertad de culto.

[1] E. Goffman, *Internados. Sobre la situación social de los enfermos mentales,* Amortorru, Buenos Aires, 2007.

Sin embargo, esta libertad genera ciertas complicaciones al momento de regularse dentro de estas instituciones, ya que la población es muy variada y diversa. Entonces en un espacio de contención, deben convivir diferentes prácticas religiosas, sin agraviar los derechos de cada interno para llevarlas a cabo.

Asistencia religiosa en las cárceles

En 1948 en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se institucionalizó el derecho humano a la libertad de religión. En el artículo 18 se proclama lo siguiente:

> Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, mediante la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

En la realidad carcelaria este derecho trata de ser respetado, aunque será diferente la forma en cómo se regule tal derecho. Puesto que la cárcel es un espacio de confinamiento en el que muchas veces, las libertades y derechos humanos no se respetan. Generalmente los internos son tratados como agentes negativos de una sociedad, y por tanto esos derechos se encuentran en un límite muy frágil de cumplirse.

En algunos países de América Latina las cárceles regulan por medio de sus leyes y reglamentos la manera en cómo se va administrar la libertad de culto de la población carcelaria. A esta serie de reglas se le conoce como "asistencia religiosa", cuyas características dependerá de qué tipo de institución se trate, ya sea un hospital, una prisión, un cuartel militar, etcétera.

En el caso de México se le considera asistencia espiritual, establecida para recintos hospitalarios, instituciones de protección social, cárceles y estancias migratorias. En cada recinto se deben cumplir algunos requisitos. Pero también cada recinto debe hacerse responsable de proveer las medidas necesarias para que la población que las conforma tenga asegurada la asistencia espiritual. Esto implica que cada recinto podrá decidir y establecer los lineamientos y el manejo de recursos para que su población tenga acceso a este tipo de requerimientos de tipo espiritual.

Para que un interno reciba este tipo de asistencia, primero debe ser requerida de manera personal a las autoridades de la institución. Ésta debe buscar los medios para proporcionarles tal servicio. Las religiones que se les permite la entrada a las prisiones deben estar registradas como Asociaciones Religiosas en la Dirección General de Asociaciones Religiosas, lo que implica que son reconocidas por el Estado ya que cubrieron ciertos requisi-

tos. El personal que envíe la Asociación Religiosa deberá tener las credenciales que cada institución disponga. En las cárceles mexicanas las religiones que principalmente tienen entrada a esas instituciones son las de denominación cristiana.[2]

Dentro de las prisiones se les permite la construcción de espacios de práctica religiosa (capillas o iglesias), o se les asigna un espacio dentro de la prisión para llevar a cabo sus correspondientes ritualidades. En algunas cárceles una sola capilla puede ser compartida por varios grupos religiosos.

En Chile en 2002 en su Ley de Cultos, se publicaron los lineamientos del Reglamento de Asistencia Religiosa en Establecimientos Penitenciarios y Similares. En él se establecen los parámetros para que puedan efectuarse dichas actividades. Este reglamento se justificó por el hecho de que al estar privados de la libertad, los reclusos no tienen contacto con el exterior, ni siquiera para satisfacer sus necesidades espirituales religiosas, por eso es que el Estado interviene para atender el desarrollo de estas actividades humanas dentro de las cárceles.

De manera similar a México, para que se puedan realizar las actividades religiosas en las prisiones de Chile, "las entidades religiosas deben acudir a la Oficina de Asuntos Religiosos de Gendarmería y presentar los documentos que acrediten su personalidad jurídica o su inscripción en el Registro de Entidades Religiosas de Derecho Público del Ministerio de Justicia".[3] En la Gendarmería chilena se elabora una nómina con los antecedentes de las personas autorizadas que brindarán asistencia religiosa en las prisiones. En Chile entran principalmente Asociaciones de denominación cristiana. Los espacios que se utilizan se asignan en las prisiones y pueden ser utilizadas por cualquiera de las entidades religiosas que lo requieran.

En Colombia al igual que en México y en Chile la asistencia religiosa en las cárceles es regulada por el Estado y para que se establezcan convenios entre las prisiones y las entidades religiosas deben acreditarse y ser reconocidas por el gobierno. En el caso colombiano deben acreditarse en cuanto a garantía de duración, número de miembros y suficiente arraigo. Se regula también el tipo de contenidos y temas que las distintas entidades religiosas brindarán en las cárceles, ya sea de educación, información religiosa, matrimonio y todas aquellas que son diferentes a las no católicas.

El Estado colombiano mediante los directores y todas las autoridades competentes tienen que respetar la libertad religiosa de los internos y de los trabajadores de la prisión. En este país se elaboran censos entre la población carcelaria para identificar las pertenencias religiosas de los internos y así

[2] Según la clasificación de la Segob dentro de la denominación cristiana se encuentran: las católicas, protestantes, evangelistas y cristianas.

[3] A. Patiño, *Libertad religiosa y principio de cooperación en Hispanoamérica,* UNAM / IIJ, México, 2011, p. 235.

garantizar las atenciones necesarias para no violentar la libertad de creencia. Las cárceles en Colombia establecen los vínculos con las asociaciones religiosas por medio del Instituto Nacional Penitenciario y Carcelario. Con mayor frecuencia se ofrecen servicios católicos y algunas otras Iglesias como la Adventista del Séptimo Día, por mencionar algunas.

En Perú la asistencia religiosa en las cárceles es muy similar a los países previamente mencionados, la única diferencia es que entre el Estado peruano y las entidades religiosas, sus actividades no se limitan a ofrecer servicios espirituales.

Para que el Estado les dé permiso para efectuarlas, deben comprometerse a la asistencia social de la población más pobre, este sistema es conocido como de cooperación de doble dirección. En Perú, por un lado, el gobierno ofrece apoyo a las instituciones religiosas que desarrollen sus actividades de asistencia espiritual en los centros penitenciarios, pero también deben hacer actividades de asistencia social con la población vulnerable que vive en el exterior.

En Argentina la asistencia espiritual en la cárcel es regulada por el Estado, el cual según los reglamentos, tienen que garantizar el derecho de recibir asistencia religiosa los internos según sus convicciones. De manera similar a los anteriores países, para que un interno pueda ejercer su religión en el cautiverio, podrán entrar aquellas que estén reconocidas e inscritas en el Registro Nacional de Cultos. No se les podrá prohibir de manera disciplinaria de este derecho, y los internos deberán contar con los medios necesarios para llevar a cabo su vida religiosa dándoles los elementos necesarios para efectuarlas, tales como espacios y objetos que sean necesarios.

También se regula que en los establecimientos penitenciarios se celebre el culto católico. Los capellanes tienen la responsabilidad de ofrecer instrucciones religiosas, morales y de orientación. Para los integrantes de otras confesiones religiosas deben presentarse con sus acreditaciones obligatorias y se les brindan los espacios necesarios dentro de las prisiones para que lleven a cabo sus actos rituales. En Argentina un dato interesante es que "a mediados de junio de 2006 fue inaugurada la primera sinagoga que funciona en una unidad penitenciaria de la República Argentina, ubicada en el Servicio Penitenciario Federal de Villa Devoto, en la ciudad de Buenos Aires, para la asistencia espiritual a reclusos judíos.".[4] Asimismo, entre los internos hay una demanda creciente de la confesión evangélica seguida de la Iglesia católica.

Se puede apreciar en el análisis anterior cómo en estos países latinoamericanos la regulación de la asistencia religiosa esta mediada por el Estado en dos instancias principales, una que es el aparato encargado de impartir justicia: ministerios, regimientos, procuradurías, etc., otra la instancia que regula y registra a las asociaciones religiosas. A pesar de que la libertad de culto

[4] *Ibid.*, p. 455.

es un derecho, cada país lo regula, sobre todo para espacios como el carcelario en el que todo está totalmente controlado. Y se trata de que no se violente el derecho a la libertad de creencia, mediante regulaciones que muchas veces son parciales, ya que sólo reconocen y dan personalidad jurídica a aquellas que cumplen ciertos requisitos establecidos en la ley y por tanto, son las religiones "oficiales". Pero dentro de las cárceles no sólo se practican ese tipo de religiones, también están aquellas que no tienen un reconocimiento jurídico.

Religiones entre el control y las resistencias

Los cambios en la diversidad religiosa se pueden observar también en las cárceles. La Iglesia católica ha estado presente en las prisiones interviniendo con los internos por medio de distintas asistencias espirituales. Pero actualmente el panorama ha cambiado. En Argentina, por ejemplo, los evangélicos pentecostales han incrementado su participación en las cárceles.

> El ingreso del dispositivo religioso evangélico pentecostal significó sobre todo una reconfiguración de las relaciones de poder dentro de la prisión, reconfiguración cuya novedad no era la incorporación del campo religioso en contextos de encierro, sino un "retorno" de la religión como táctica de gubernamentalidad.[5]

Es importante mencionar que dentro de las cárceles, hay una gran cantidad de sistemas de creencias. En México se puede apreciar este hecho, en una investigación recientemente terminada.[6] La investigación se realizó en una cárcel de varones en la Ciudad de México. Dentro de los hallazgos relevantes de dicha investigación, se puede destacar la variedad de prácticas religiosas no oficiales tales como: la santería, el culto a la santa Muerte, el culto al diablo, las prácticas *New Age*.

Estas prácticas religiosas son consideradas como de resistencia al poder carcelario. Ya que no son reconocidas oficialmente por el Estado y por tanto, su regulación es muy ambigüa y local, depende de las voluntades de las autoridades de cada centro de reclusión. Además los internos no necesitan intermediarios oficiales para efectuar sus ritualidades, ellos mismos generan un líder o de manera individual crean sus rituales con los elementos materiales que tienen a su alcance. Los internos se apropian de espacios para que en ellos pongan todos sus elementos materiales propios de su práctica religiosa. Algunas veces pintan sobre las paredes sus símbolos sagrados o designan es-

[5] M., Manchado, "Dispositivo religioso y encierro: sobre la gubernamentalidad carcelaria en Argentina", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 2, año 77 (abril-junio de 2015), p, 296.

[6] J. A. Yllescas, Illescas, *La santa Muerte: historias de vida y fe desde la cárcel*, tesis de maestría, UNAM-FFyL/IIA, México, 2016.

pacios dentro de sus celdas para poner altares, incluso su propio cuerpo es un altar con el que se vinculan con su entidad sagrada.

La vida religiosa dentro de las cárceles es muy diversa y compleja. Más allá de todas las regulaciones que se establezcan, los internos siempre encontrarán los medios para llevarlas a cabo. Estos medios pueden ser los oficiales, cuando los internos practican una religión oficial y que sin problemas pueden asistir a los servicios de la asistencia religiosa, regulada por el Estado. Pero incluso muchos internos deciden recurrir a estos medios oficiales, no tanto porque se asuman fieles y practicantes dedicados y oficiales completamente, sino que se acercan por los beneficios que pueden generarles al momento de ser evaluados y clasificados según su comportamiento, incluso por los beneficios materiales que obtienen y que sirven para la supervivencia dentro de las cárceles, como el hecho de recibir ayuda jurídica, o porque les obsequian alimentos y artículos de limpieza.

Finalmente será importante ver en las distintas realidades latinoamericanas cómo se viven las prácticas religiosas en las prisiones. Pero no sólo las oficiales e institucionales, sino que falta por indagar sobre todo aquellas que no son consideradas oficiales, ya que éstas permiten obtener registros sobre los tipos de control y las dinámicas sociales que son propias de una institución total.

Véanse también

"Convención Americana de Derechos Humanos", "Santa Muerte", "Diversidad religiosa", "Mercado libre de la fe".

Bibliografía

Brardinelli, R., y J. Algranti, *La re-invención religiosa del encierro. Hermanitos, refugiados y cachivaches en los penales bonaerenses,* Centro Cultural de la Cooperación, Argentina, 2013.

Clear, T. R., y M. T. Sumter, "Prisioners, Prison, and Religion: Religion and Adjustment to Prison", *Journal of Offender Rehabilitation,* The Haworth Press, 2002, pp. 127-159.

Manchado, M., "Dispositivo religioso y encierro: sobre la gubernamentalidad carcelaria en Argentina", *Revista Mexicana de Sociología,* vol. 2, año 77 (abril-junio de 2015), pp. 275-300.

Thomas, J., y B. Zaitzow, "Conning or Conversion? The role of Religion in Prison Coping", *The Prison Journal,* vol. 86, núm. 2 (junio de 2006), pp. 242-259.

Yllescas, Illescas, J. A., *La santa Muerte: historias de vida y fe desde la cárcel*, tesis de maestría, UNAM-FFyL/IIA, México, 2016.

PROFETISMOS DE RESTAURACIÓN[1]

Jean-Pierre Bastian

En el siglo XIX latinoamericano fue fecundo en utopías sociales mediante la formación de comunidades humanas que buscaban instaurar un nuevo orden, por medio de ruptura con la sociedad global. Tales utopías fueron suscitadas por los europeos que vieron en América una tierra prometida de colonización. Los falansterios del estado de Santa Catalina (1840-1843) y la colonia Cecilia en el estado de Paraná (1890) en Brasil, la escuela falansteriana de Chalco en México (1865-1869) y La Nueva Australia en Paraguay (1893-1894) fueron intentos socialistas utópicos efímeros. Aunque algunas características como la ruptura con el mundo que los rodeaba o el imaginario de la clausura hicieron que la utopía social y el profetismo restaurador se acerquen, ambos se distinguen debido a que "en el milenarismo predomina lo impulsivo, lo intempestivo; mientras que en la utopía predomina el proyecto deliberado".[2]

Al contrario de las experiencias sociales inspiradas en teóricos sociales, los profetismos latinoamericanos del siglo XIX fueron llevados a cabo por mesías autoproclamados que buscaban edificar ciudades santas. Brasil fue el terreno privilegiado de este tipo de profetismo en una sociedad informada del regreso del rey dom Sebastião por el milenarismo medieval portugués. Ahí, la creencia sebastianista era bastante antigua y alimentaba un fondo de leyendas populares. Sin embargo, la figura del liberador que impregnaba el imaginario portugués había cambiado para hacer de dicho héroe mitológico un distribuidor de riquezas que supuestamente regresaría para transformar el mundo. Por lo demás, la falta de sacerdotes calificados en las regiones rurales favoreció la aparición de agentes independientes del culto católico que se dedicaban a la vida religiosa sin ser parte del clero regular o secular. Penitentes, beatos y "frailes" ayudaron a fomentar la expresión profética que apareció en situaciones de crisis y en las regiones (el Sertón del noreste y la zona serrana del sur) en las que predominaban la desorganización y la inestabilidad social.

El primer movimiento profético surgió en 1817 en el estado de Pernambuco por iniciativa de Silvestre José dos Santos, en torno al imaginario sebastianista, con el fin de instaurar un paraíso en la tierra. Dos Santos reunió

[1] Traducción de Alejandra Ortiz Hernández.

[2] W. E. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde,* Gallimard, París, 1968, p. 301.

rápidamente alrededor de 400 fieles y fundó una ciudad santa que bautizó como la ciudad del Paraíso Terrestre, la cual no sobrevivió a la represión que pronto suscitó por parte de las autoridades políticas. En 1835, en la misma provincia, otro portador del imaginario sebastianista llamado João Ferreira fundó también una ciudad santa cerca de dos enormes rocas que marcaban la entrada al Reino Encantado. Con 300 fieles que lo seguían se entronizó rey e invitó a algunos de ellos a sacrificarse en las rocas a fin de resucitar jóvenes, ricos y poderosos. Frente a tales excesos en las creencias, las autoridades locales reprimieron a la comunidad, misma que se dispersó después de que el mesías fuera ejecutado.

Estos primeros intentos fueron sumamente limitados, pero siguieron otros que tomaron cierta dimensión. Ese fue el caso en el noreste árido, donde el beato Antônio Conselheiro (1830-1897) organizaba novenas, predicaba, edificaba capillas y se convertía en agente de despertar religioso desde 1867. Fundó su primera comunidad mesiánica en 1873, a la que bautizó como Burgo del Buen Jesús, cerca de Itapicuru, en el estado de Bahía. Puesto que identificaba a la República de Brasil con el Anticristo y anticipaba la represión que tal afirmación conllevaría, decidió fundar una segunda ciudad santa a la que llamó Imperio de Bello Monte, conocida localmente como Canudos. La ciudad prosperó hasta llegar a reunir cerca de 5000 personas, pero las predicaciones antirrepublicanas del profeta provocaron la represión del ejército, que en 1897 destruyó la ciudad. De inmediato surgió una leyenda mesiánica en torno a Conselheiro, quien falleció antes de que la ciudad fuera arrasada. Supuestamente resucitaría y regresaría con el ejército de dom Sebastião para vengar a su pueblo y llevar a cabo el juicio final. Sin embargo, la leyenda no despertó ningún movimiento profético relativo a un nuevo mesías.

En contraste, el cura del municipio de Juazeiro en el estado de Ceará desde 1870, que por su barba y atavío parecía beato y sería conocido como Padre Cícero (1844-1934), se convirtió en una figura profética emblemática y transformó el municipio en un centro económico próspero. En vida, fue objeto de culto: la población buscaba su bendición y sus milagros. Transformó Juazeiro en una ciudad santa a la que bautizó como Nueva Jerusalén y se volvió el principal dirigente de ésta, sometiendo a la policía local a su autoridad. Para 1911, encabezaba una ciudad de 30000 habitantes y sus fieles venían de todas partes. A pesar de la oposición del gobernador y los alcaldes de las principales ciudades de la región, a los que Cícero había denunciado como el Anticristo, conservó el poder hasta su muerte, en 1934. Este caso también dio origen a una leyenda mesiánica, según la cual el profeta no estaba muerto, sino que había ido a refugiarse a la cima de una montaña encantada de la que supuestamente regresaría para salvar a “su pueblo”.

En el extremo sur de Brasil también tuvo lugar un movimiento profético, en la zona serrana del estado de Santa Catalina, en torno al “fraile” João Maria que hacia 1910 anunciaba el fin del mundo, curaba a los enfermos y esta-

ba en contacto con lo divino. Reunió a sus fieles y fundó la ciudad santa de Taquaruçu, basada en un modelo teocrático que proclamaba como "emperador" a un terrateniente rico que gozaba de gran prestigio. Puesto que rápidamente fue denunciada como subversiva y peligrosa, el ejército reprimió a la nueva comunidad en 1911 y el profeta murió desde las primeras escaramuzas. Hasta 1915, otros miembros de la comunidad, animados por la figura de João Maria, intentaron seguir recreando ciudades santas en regiones alejadas y de difícil acceso; pero todos los intentos fracasaron ante la represión, que llegó a denominarse Guerra del Contestado, por el nombre de la región en la que tuvo lugar.

Estos movimientos proféticos restauradores de ciudades santas se abrieron paso en la tierra fértil del catolicismo popular portugués trasplantado a Brasil. Sin embargo, existe uno que se distinguió de los demás y nació en el seno de la minoría alemana que llegó a partir de 1824 a los alrededores de la ciudad de São Leopoldo en el estado de Río Grande del Sur. Estos inmigrantes, en su mayoría de tradición anabaptista, habían vivido durante un siglo la pérdida de las solidaridades iniciales profundamente estructuradas por su tradición; de entre tales rechazados surgió una profetisa llamada Jacobina Mentz (1841-1874), hija menor de uno de los principales pioneros del pueblo de Hamburgo Velho. Jacobina, que a menudo entraba en trance, formó una pequeña comunidad que anunciaba eventos extraordinarios próximos a ocurrir, secundada por su marido, quien desarrolló dones de curación. Para 1872, participaban 34 familias en este movimiento y Jacobina comenzó a autodenominarse como la verdadera encarnación de Cristo en la tierra. Denigrada por el resto de la población germánica que designaba a sus adeptos con el término *Muckers* (devotos hipócritas), la profetisa aumentó el número de predicciones sobre el fin del mundo y la salvación reservada únicamente a sus discípulos. Las tensiones se agravaron entre los *Muckers,* quienes habían erigido un templo en forma de ciudad santa en el que vivirían reunidos a la espera de los últimos tiempos, y el resto de la población. Las provocaciones de unos y otros llevaron a las autoridades políticas de São Leopoldo a recurrir al ejército, que aniquiló el movimiento en 1874.

Mientras que los profetismos brasileños antes mencionados fueron esencialmente rurales, uno solo, más tardío, fue de origen urbano y surgió en 1949 en la ciudad de Río de Janeiro.[3] Océano de Araújo Sá (1911-1985) fundó ahí la Fraternidad Ecléctica Espiritualista Universal, movimiento religioso que mezclaba el cristianismo con aportaciones espiritistas e hinduistas. De Araújo, que había sido piloto de avión y había sobrevivido a un accidente, abandonó a su esposa e hijos para revestir la figura y los signos del beato: se dejó crecer la barba y el cabello, comenzó a usar una larga túnica

[3] A. Mello, *Relações religiosas e transformações, tradição e transição em um município do Estado de São Paulo,* tesis doctoral, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.

blanca ceñida a la cintura por una cuerda y a calzar sandalias. Adoptó el nombre de Yokaanam y decidió abandonar la ciudad y fundar una "ciudad santa" al interior del estado de Goiás, cerca de Brasilia. Organizó a sus discípulos en una comunidad agrícola, primera realización del paraíso terrestre esperado.

Como lo ha demostrado Pereira de Queiróz,[4] los profetas brasileños no son "los liberadores de un pueblo oprimido, sino los restauradores de un orden social" tradicional, perturbado por el avance de la modernidad económica y política. Esta misma característica se puede encontrar en otros dos movimientos proféticos en México y Perú, nacidos también dentro de un contexto urbano, durante la expansión de las "ciudades de campesinos" debido a olas de migración y explosión demográfica conjuntas. En 1926, Eusebio Joaquín González (1891-1964), campesino humilde de rasgos indígenas que se había vuelto militar de bajo rango, se convirtió al pentecostalismo y algunos años más tarde (1934) creó su propio movimiento religioso, la Iglesia La Luz del Mundo, con un primer templo en un barrio pobre de la ciudad de Guadalajara. El fundador carismático adoptó el nombre de Aarón y mezcló manifestaciones de taumaturgia y exorcismos con una reinterpretación veterotestamentaria que vinculaba la identidad indígena con el Israel bíblico, haciendo así de los mexicanos el nuevo pueblo elegido. Una población campesina que había emigrado recientemente se mostró receptiva al mensaje, de modo que en 1952 González compró cerca de 14 hectáreas de terreno en las afueras de Guadalajara para fundar la colonia Hermosa Provincia. Las calles de la colonia tomaron nombres bíblicos de ciudades del país de Canáan y en ella se erigió un templo que en 1983 se volvió una majestuosa catedral, centro de una organización religiosa trasnacional. El profeta, aislado del resto de la población por sus reglas estrictas de vestimenta y una ritualidad exigente, logró establecer un clientelismo político con las autoridades gracias a sus vínculos militares de antaño; así consiguió los recursos para el desarrollo de la comunidad a cambio de apoyo electoral constante. La comunidad se estructuró alrededor de una ritualidad centrada en la figura del profeta-taumaturgo que en vida suscitó una veneración intensa y cuya tumba actualmente es objeto de peregrinaciones cíclicas. En lugar de fiestas cristianas, el movimiento celebra las fechas decisivas de la vida de Aarón con peregrinaciones y celebraciones litúrgicas en la ciudad santa, donde se reúnen decenas de miles de miembros provenientes de numerosos países. Samuel, el hijo menor del profeta, que heredó el carisma del fundador y obtuvo el reconocimiento de sus fieles, logró que se volviera internacional este movimiento religioso que une la dimensión taumatúrgica con la afirmación de la herencia indígena sublimada en un nuevo Israel americano.

[4] M. I. Pereira de Queiróz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, Siglo XXI, México, 1969, p. 133 [1ª ed. en francés, 1968].

La redefinición de la indianidad por medio de la reinterpretación veterotestamentaria de un Israel imaginario encarnado por el movimiento profético es aún más explícita en la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal conocida como los "Israelitas", cuya expansión en Perú y en la región andina ha sido notable. Ezequiel Ataucusi Gamonal (1918-2005), campesino de rasgos indígenas pronunciados convertido al adventismo en la década de 1950, fundó este movimiento de "israelitas espirituales" en 1968, un mes después del golpe de Estado nacionalista del general Velasco Alvarado. Portador de un carisma excepcional ligado a una visión mosaica que tuvo en 1956 —en forma de recepción de las Tablas de la Ley que contenían las Diez Palabras del Pacto reveladas por el Espíritu Santo—, Ataucusi llevó a sus fieles, provenientes de las afueras miserables de Lima, a un proceso de colonización de tierras vírgenes de la selva amazónica, según las normas incas de repartición tripartita de la tierra comunitaria, en las que una parte importante de la producción queda reservada al culto. El régimen militar vio con buenos ojos una "religión netamente peruana" y otorgó al profeta un trato favorable en la concesión de tierras a colonizar. En la ideología del movimiento, Perú es un "país privilegiado" en la medida en que el profeta es quien revela los planes de Jehová para restablecer su alianza con el pueblo peruano, la cual se había roto debido a la dominación católica. Ataucusi se autodefinió, hasta su muerte, como Padre Israel, Cristo de Occidente, Inca, Epifanía del Espíritu Santo; redentor y portador de un mensaje escatológico de la proximidad del fin de los tiempos, y puso énfasis en la continuidad entre las prácticas religiosas del Israel bíblico y las del inca. En las colonias destinadas a poblar la selva amazónica, incluso en la actualidad, se anticipa la concretización del reino anunciado en torno a una ritualidad espectacular inspirada tanto en los ritos del Israel antiguo como en elementos extraídos de la mitología andina, en particular la idea de un cataclismo inminente. Al igual que en el caso mexicano, el movimiento se propagó a los países vecinos en torno a la esperanza milenarista del pueblo paria indígena, regenerado gracias a la mediación del profeta, a quien se venera con mayor intensidad tras su muerte. El clientelismo político de los inicios se acentuó en la medida en que, después del regreso a la democracia y las reservas del presidente Alan García, Ataucusi creó en 1989 el Frente Popular Agrícola del Perú, que en más de una ocasión lo llevó a ser candidato a la presidencia de la república durante la década de 1990, situación que le permitió negociar la reserva de votos obtenidos con los poderes vigentes.

En el plano litúrgico, estos dos últimos movimientos proféticos restauradores efectúan una hermenéutica de lo ancestral basada a la vez en las fuentes cristianas y en las representaciones populares de las sociedades precolombinas, revisadas a partir de una etnología vulgarizada. La mediación profética sirve como catalizador del acceso a lo sagrado, y el profeta se vuelve el agente movilizador de un proyecto restaurador que toma la forma de una

comunidad pionera reinventada como pueblo elegido de los últimos tiempos, en un territorio en el que se anticipa el reino anunciado. Una expresión profética similar de restauración milenarista ha tomado fuerza recientemente en los movimientos neoindianistas difusos, en el seno de las clases medias urbanas, tanto en México como en Perú, desde la década de 1990. El Movimiento Confederado Restaurador de Anáhuac, fundado en 1959 por el profeta Rodolfo Nieva López (1905-1968), pretende ser el auténtico depositario de las tradiciones mexicas reinventadas en forma de rituales. Se trata de un movimiento de "tipo nativista y milenarista, con un componente profético y esotérico importante".[5] Se apoya en una noción idealizada de etnia y pretende asegurar la "restauración" de la misma por medio del dominio de ritualidades solares de gran contenido escatológico que dan valor a la humanidad indígena como "pueblo del sol". Es el crisol del movimiento de la *mexicanidad* que reúne actualmente a miles de personas en busca de una espiritualidad *New Age* de extrema plasticidad, la cual se canaliza por medio de importantes ceremonias solares ligadas a los sitios arqueológicos precolombinos, que son "topos" de fuerte carga simbólica. Asimismo, el resurgimiento de grandes ceremonias incas en Cuzco alrededor de la fiesta del Inti Raymi, desprendida de las ritualidades cristianas del Corpus Christi que hasta entonces la enmarcaba, se presta al desarrollo de prácticas proféticas de restauración ligadas al mito del regreso del inca que "tomará el poder para restaurar la sociedad indígena para algunos y para otros, el imperio de Tawantisuyu".[6] Es el último avatar de los profetismos restauradores y el crisol de una gestación de profetas que son los "sacerdotes" del culto solar basado en el corpus de referencias simbólicas y rituales reinventadas para mantener las esperanzas milenaristas de una neoindianidad efervescente.

Véanse también

"Catolicismo en Brasil", "Religión y política: Brasil", "Mártir", "Guerra espiritual".

Bibliografía

Abramson, P.-L., *Les utopies sociales en Amérique Latine au xixe siècle,* Presses Universitaires, Lille, 1993 [edición en español: *Las utopías sociales en*

[5] J. Gallinier, y A. Molinié, *Les néo-indiens. Une religion du IIIe millénaire*, Odile Jacob, París, 2006, p. 95 [ed. en español: *Los neo-indios: una religión del tercer milenio*, Ediciones Abya Yala, Quito, 2013].

[6] *Ibid.*, p. 205.

América Latina en el siglo XIX, trad. de J. A. Luis Padín Videla, Fondo de Cultura Económica, México, 1999].

Gallinier, J., y A. Molinié, *Les néo-indiens. Une religion du IIIe millénaire,* Odile Jacob, París, 2006 [ed. en español: *Los neo-indios: una religión del tercer milenio,* Ediciones Abya Yala, Quito, 2013].

Mülhmann, W. E., *Messianismes révolutionnaires du tiers monde,* Gallimard, París, 1968 [edición en español: *Mesianismos revolucionarios del tercer mundo,* trad. de R. Reygadas, UAM-Xochimilco, México, 2009].

Ossio, J., "La misión israelita del Nuevo Pacto Universal y su composición social", en *Pobreza urbana. Relaciones económicas y marginalidad religiosa,* Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1990.

Pereira de Queiroz, M. I., *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos,* Siglo XXI, México, 1969 [1ª ed. en francés, 1968].

PROTESTANTISMO[1]

Jean-Pierre Bastian

El protestantismo latinoamericano está constituido por un conjunto de organizaciones religiosas que se hacen llamar "los evangélicos" y apelan a principios e ideas provenientes de las Reformas luterana, calvinista y anglicana del siglo XVI. A pesar de que ya estaba presente en el imaginario colonial con algunos procesos legales de la Inquisición en contra de la "secta de Martín Lutero", el protestantismo latinoamericano nació a mediados del siglo XIX, cuando las constituciones liberales incluyeron el principio de libertad de culto y los liberales se mostraron deseosos de promover un tipo de religiosidad que esperaban fuera capaz de competir con el catolicismo, al que combatían, y llevara eventualmente a los indios a leer y a escribir. Las Iglesias metodistas, bautistas, presbiterianas y anglicanas fueron fruto de sociedades misioneras de origen norteamericano, presentes en la región desde la década de 1850, que reclutaban miembros entre las minorías liberales activas latinoamericanas. Estas Iglesias surgieron como parte de la articulación de una red de instituciones de educación básica y media superior de prestigio para sus hijos, con lo que incluso atrajeron a una clase media urbana que deseaba beneficiarse de la pedagogía norteamericana. A partir de la década de 1930 tales organizaciones se emanciparon poco a poco de las sociedades que las engendraron. Sus dirigentes, reunidos en un congreso en La Habana en 1929, deseaban articular una religión de la autonomía del sujeto para la acción social; casi todos acababan de participar activamente en las luchas revolucionarias de México o las democráticas en Brasil y en Perú. Un vigoroso movimiento de ideas se expresó en ese sentido a través de una revista de difusión regional portadora de ideas panamericanas: *La nueva democracia* (1920-1961), la cual dirigieron sucesivamente el estadunidense Samuel G. Inman (1877-1965) y el mexicano Alberto Rembao (1895-1962). Esta publicación captó el interés de intelectuales progresistas (Víctor Raúl Haya de la Torre y Alberto Palacios) que veían en el protestantismo un movimiento de reforma intelectual y moral capaz de acompañar las revoluciones y los populismos en curso. Al mismo tiempo, los dirigentes protestantes latinoamericanos encontraron una fuente de inspiración en las raíces españolas de la Reforma (Juan de Valdés) y la filosofía de Miguel de Unamuno (1864-1936). Se trataba de "latinoamericanizar" una tradición religiosa fuertemente ligada, desde un punto de

[1] Traducción de Alejandra Ortiz Hernández.

vista económico, a las sociedades misioneras iniciales. En particular, se buscaba apoyar una red escolar sumamente destacada que aseguraba a los protestantes una estabilidad social que no tenía que ver con su importancia numérica. Sin embargo, el protestantismo, que al mismo tiempo era un movimiento de conversión y civilización, siguió confinado a las minorías liberales activas de clase media emergente que veían en él un medio para articular el anticatolicismo, el liberalismo, el republicanismo político y el acceso a los valores anglosajones. De entre sus filas surgieron pedagogos reconocidos a escala nacional e internacional en la década de 1930, tales como el mexicano Moisés Sáenz (1888-1941) y el brasileño Erasmo Braga (1877-1932). En la década de 1950, el protestantismo interesaba a menos de 1% de las poblaciones latinoamericanas. Es un porcentaje anecdótico, pero ideológicamente fuerte, que la Iglesia católica y los grupos políticos conservadores combatieron, como en el caso de Colombia a finales de los años cuarenta cuando estas minorías fueron víctimas de una persecución activa que alcanzó al conjunto de actores liberales. Por otra parte, en paralelo, desde el siglo XIX se desarrolló un protestantismo de enclaves étnicos en el seno de poblaciones alemanas luteranas del sur de Brasil y de Chile, así como otros protestantismos trasplantados que tenían relación con las migraciones británicas en Argentina o las valdenses del Piamonte en Uruguay. Dicho protestantismo étnico se acercó al protestantismo de conversión a medida que estas poblaciones migrantes se integraban progresivamente durante la segunda mitad del siglo XX.

A partir de la década de 1950, en el contexto de la Guerra Fría, una ínfima parte de estas minorías religiosas optó por una radicalización política y social que la unió a las luchas revolucionarias y democráticas, así como a la corriente de la teología de la liberación. No obstante, la mayoría se limitó a un pietismo evangélico de matices anticomunistas, un fundamentalismo bíblico y una religiosidad emocional que cobró importancia conforme una nueva expresión del protestantismo, el pentecostalismo, se difundía en toda la región. Esta divergencia se ha reforzado en la actualidad. Una fracción reducida, apoyada en el Consejo Mundial de Iglesias (CMI, Ginebra, Suiza), se organizó en torno a un Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) fundado en 1990, con sede en Quito. Este protestantismo, abierto al catolicismo y progresista desde un punto de vista político y social, es antes que nada el escaparate del CMI; lo integran principalmente algunas Iglesias metodistas de diversos países, algunas Iglesias cubanas deseosas de salir de su aislamiento y la importante Iglesia luterana de Brasil. La mayoría de las Iglesias evangélicas, que son numerosas, se reúnen en un organismo central llamado Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA), próximo a la esfera de influencia evangélica estadunidense representada por Billy Graham, pietista en el plano religioso y poco preocupado por la cuestión social más allá de un punto de vista caritativo. Unido al pentecostalismo, que no necesariamente se siente representado, este evangelismo protestante cobró una importancia numé-

rica relativa al lograr reclutar adeptos dentro de las clases medias, y asumió cierto liderazgo teológico e incluso a veces político. Con todo, durante la segunda mitad del siglo XX, el pentecostalismo se adelantó al protestantismo histórico liberal y al evangelismo pietista, también superó incluso las barreras confesionales clásicas de un cristianismo latinoamericano de la emoción.

Las primeras manifestaciones pentecostalistas caracterizadas por trances comenzaron en 1910 al interior de la Iglesia metodista de Valparaíso, en Chile. A partir de 1914, fenómenos similares fueron señalados en Brasil y México, después, a partir de la década de 1920, en Centroamérica, Venezuela y Perú. Se trata de un cristianismo de la emoción que remite a la tradición cristiana primitiva al poner énfasis en una triple práctica de glosolalia, taumaturgia y exorcismos. Este movimiento nació en las afueras de Los Ángeles en 1906 en el seno de poblaciones migrantes y pobres y se situó en continuidad con el protestantismo de avivamiento propio de la tradición evangélica estadunidense. Sin embargo, el énfasis en la oralidad y la ausencia de regulación teológica hicieron de éste una expresión sumamente flexible y maleable que se adaptó a los contextos culturales de países en los que la espontaneidad pentecostalista respondía mejor que el protestantismo liberal a las demandas de sectores sociales semianalfabetos. Actualmente, según el contexto rural y periurbano, se reinsertan o se reformulan elementos de la religiosidad popular (india y afroamericana) en una manifestación religiosa entusiasta y plural. Es posible distinguir tres tipos de pentecostalismo según una filiación más bien protestante, milenarista endógena o católica-carismática. El denominador común de glosolalia, taumaturgia y exorcismos permite a los fieles circular entre una organización y otra en cuanto que pertenecen a una misma religiosidad popular.

La expansión del movimiento se caracterizó por tres fases. Hasta la década de 1950, más que nada fue fruto de la expansión misionaria de las asambleas de Dios y las Iglesias de Dios, de origen estadunidense, si bien algunas organizaciones locales surgieron con igual rapidez, como la Congregación Cristiana en São Paulo. Puesto que eran poco visibles y se limitaban a sectores sociales marginados, no llamaron mucho la atención. Enseguida vino una segunda fase de desprendimiento, ligada estrechamente a la fuerte migración rural hacia las metrópolis latinoamericanas, cuya población se multiplicó durante los años sesenta. Estos campesinos sin tierra, trasplantados a un universo ajeno a sus raíces, vivieron un verdadero choque anómico. Buscaron una respuesta a sus angustias dentro de organizaciones que sirvieron como haciendas simbólicas, como un espacio relacional que les permitía reconstruir un universo protector en torno a pastores-patrones. Fue entonces cuando surgieron las grandes iglesias nacionales que dieron forma al paisaje religioso contemporáneo: Brasil para Cristo, fundada en 1951 por un albañil nordestinense en las afueras de Río de Janeiro; La Luz del Mundo, surgida durante los años treinta en las afueras de Guadalajara en México, por volun-

tad de un exbracero que se había vuelto militar y después profeta de un movimiento que conoció su auge a comienzos de los años cincuenta; los israelistas, creada en 1952 en los pueblos perdidos de las afueras de Lima por un antiguo pastor adventista; y al mismo tiempo, la Iglesia metodista pentecostal de Chile se emancipaba de toda tutela misionaria. Tras haber conocido un crecimiento exponencial, estas grandes organizaciones superan actualmente el millón de miembros activos, mientras que las Asambleas de Dios de Brasil cuentan con varios millones, con lo que representan más bien una federación de Iglesias locales bajo la dirección de pastores-patrones vinculados por relaciones flexibles de clientelismo que les dan una gran autonomía. Asimismo, el movimiento es capaz de reproducirse y se multiplica en cientos de pequeñas comunidades religiosas cuya influencia local está ligada a un dirigente dotado de un carisma menor. Una última ola pentecostalista surgió a partir de los años ochenta, inducida por la capacidad de los recién llegados de recurrir a los medios modernos de comunicación y al imaginario religioso popular de nuevas fuentes simbólicas, y de expandirse abiertamente a escala trasnacional. De este modo, la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), fundada en Río de Janeiro en 1987 por el obispo Edir Macedo (1945-), que en la actualidad encabeza una multinacional, se propagó al resto de América Latina, con cabezas de puente en los Estados Unidos y Europa e implantaciones significativas en el África de habla portuguesa y Sudáfrica. Recurrir a los medios televisivos y electrónicos asegura una imagen de hipermodernidad al mismo tiempo que propaga un discurso y prácticas tradicionales remodeladas en torno a una *teología de la prosperidad*. Decenas de organizaciones similares (Deus É Amor, en São Paulo; Iglesia Cristiana Internacional, en Bogotá) alcanzan a la clase media urbana y persiguen fines idénticos en un mercado competitivo de la salvación que ha logrado movilizar incluso a la Iglesia católica con la figura emblemática del padre Marcelo Rossi (1967-) en São Paulo. Por medio del Movimiento Carismático (a partir de los años setenta), esta última ha intentado responder a una competencia desenfrenada y detener una hemorragia de fieles sin precedentes en la historia eclesiástica de la región.

En un siglo, el pentecostalismo ha modificado en gran medida el paisaje y la cultura religiosa de algunos países como Chile, Brasil y Guatemala, en donde los fieles superan 20% de la población, con concentraciones sumamente significativas en ciertas regiones o ciudades. De este modo, la ciudad de Almolonga, cerca de Quetzaltenango, en Guatemala, líder en horticultura intensiva de exportación, se volvió pentecostalista en un 75% durante la década de 1990; en todo el país, los edificios culturales proliferan por igual tanto en el contexto indígena como en el ladino periurbano. Si bien el resto de Centroamérica parece situarse en una misma dinámica, México permanece relativamente menos permeable a tales movimientos en la región del centro-oeste, en donde predomina un catolicismo de devoción fuertemente an-

clado en la herencia religiosa barroca. En contraste, en Chiapas y Yucatán se pueden encontrar tasas de conversión cercanas a las de la vecina Guatemala, y los estados del norte del país son igualmente receptivos al cambio religioso en curso.

Frente al catolicismo, cuyo clero es en su mayoría blanco y a menudo extranjero, el pentecostalismo favorece el surgimiento de un clero mestizo y autóctono sin necesidad de formación, puesto que sólo se requiere recurrir al carisma. Esto explica su atractivo en un contexto indígena profundamente transformado por la economía del mercado. Sin regulación doctrinal estricta, dejada a la sola inspiración del carisma, los movimientos fluctúan según la credibilidad de los dirigentes locales. En un medio periurbano marcado por la miseria, el pentecostalismo representa una forma de liderazgo atractiva para jóvenes emprendedores provenientes de medios desfavorecidos, quienes encuentran en éste una rara oportunidad de movilidad social. Los más dinámicos logran organizar multinacionales de la fe, en ocasiones pagando el precio de escándalos financieros que acompañan una gestión patrimonial del capital acumulado sobre la base de un diezmo sistemático exigido según el principio del *do ut des*. En continuidad con la religión popular barroca, los convertidos buscan el milagro que les proponen los dirigentes dotados de carisma para poder resolver sus problemas financieros, afectivos o de salud. Paradoja de las consecuencias, se pone énfasis en la necesidad de afrontar la adversidad y en una moral rigorista que combate el alcohol, la droga y el juego. Así, ambas animan a estos sectores hacia un mayor bienestar económico y afectivo. Esto explica su éxito con las madres solteras que buscan reconstruir una red familiar bajo normas rigoristas. Sin embargo, está lejos de la relación de afinidad entre ética religiosa y espíritu de capitalismo que defendió Weber en otros contextos.

En continuidad con el universo simbólico de origen, los dirigentes pentecostalistas no disocian lo religioso de lo político, de manera que a partir de la década de 1980 se han transformado en iniciadores de partidos políticos confesionales en toda la región. Esto les permite negociar con las voces de los fieles a cambio de concesiones radiofónicas o televisivas. De este modo, en las elecciones de 2002, la IURD logró sentar a unos 20 diputados en el parlamento brasileño, reforzando así una bancada *evangélica* más amplia que en la actualidad forma parte del paisaje político y obliga tanto a los candidatos presidenciales como a los candidatos a gobernadores a tomar en cuenta el *lobby* evangélico-pentecostalista. En Guatemala, el efímero ascenso al poder de J. Serrano Elías (1945) se vio favorecido por la imagen de profeta pentecostalista que adquirió en una de las principales Iglesias de las afueras de la capital; mientras que en Perú, el acceso al poder de Fujimori se logró con el apoyo evangélico al Partido Cambio 90 —el segundo vicepresidente en contienda era el más alto dirigente de la Federación Evangélica del Perú—. En otros países, incluso si los partidos políticos evangélicos no prosperaron,

la presencia de grandes organizaciones religiosas autónomas provoca relaciones clientelistas con los políticos. De este modo, en Santiago de Chile, el Te Deum celebrado cada año en la catedral metodista pentecostalista de Jotabeche desde 1974 cuenta con la presencia de los representantes de todos los partidos, mientras que el obispo pentecostalista recibe al presidente de la república en turno en su recinto. De las elecciones locales a las nacionales, la coalición pentecostalista-evangélica parece provocar la aparición de nuevos actores políticos que no son particularmente aguerridos, pero se benefician de un apoyo electoral en la medida en que aseguran consecuencias favorables para aquellos que los apoyan. Probablemente el pentecostalismo está demasiado fragmentado como para volverse un movimiento social. No obstante, no se puede excluir cierta capacidad de sus dirigentes de reunirse y formar coaliciones capaces de negociar con los partidos para apoyar una pluralización política articulada con la pluralización religiosa en curso. De esta manera, la expansión pentecostalista ha modificado progresivamente las relaciones exclusivas entre la Iglesia católica y el Estado en beneficio de actores religiosos, terceros, provenientes de la sociedad civil.

Véanse también

"Protestantismo en América Central", "Pentecostalismo", "Neopentecostalismo", "Protestantismo indígena en Ecuador".

Bibliografía

Bastian, Jean-Pierre, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina,* Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

____, *La mutación religiosa de América Latina, para una sociología del cambio social en la modernidad periférica,* Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

Corten, A., *Le Pentecôtisme au Brésil, émotion du pauvre et romantisme théologique,* Karthala, París, 1995.

Lalive d'Epinay, C., *Religion, dynamique sociale et dépendance. Les mouvements protestants en Argentine et au Chili,* Mouton, París, 1975.

Pédron-Colombani, S., *Le Pentecôtisme au Guatemala. Conversion et idéntité,* CNRS Éditions, París, 1998.

PROTESTANTISMO EN AMÉRICA CENTRAL

HeinrichWilhelm Schäfer

La expresión "el continente católico" ha sido un sinónimo para América Latina, no sólo en lo que se refiere a la religiosidad, sino también a la totalidad de la civilización, al sistema político de dominación y a la vida cotidiana. Hasta el siglo XIX tardío toda la vida social del continente había sido acuñada por el catolicismo; no obstante, en los últimos 200 años —pero sobre todo a partir de mediados del siglo XX— el continente sufrió un cambio religioso y cultural profundo. Según datos del Latinobarómetro, en el promedio continental sólo 67% de la población continúa siendo nominalmente católica.[1] Algunos países —como Paraguay (88%), Ecuador (81%), Venezuela, México, Perú y Argentina (aprox. 78%)— mantienen porcentajes relativamente altos de población católica, mientras que al otro extremo del continuo, en los países centroamericanos la relación entre católicos y protestantes casi ha llegado al empate: Guatemala, Honduras, Nicaragua (todos 47% católicos) y El Salvador (54%). El desarrollo del istmo centroamericano llama especialmente la atención. Al final de las guerras el porcentaje de población protestante era aproximadamente de 20 a 25% y los estudiosos pensaban que se mantendría allí. Al contrario, se acrecentó a casi la mitad de la población. El puro dato estadístico se vuelve cada vez más revelador si tomamos en cuenta que los protestantes por lo general practican su fe fervorosamente más que los católicos.[2] Este fervor es todavía más elevado entre las iglesias pentecostales y neopentecostales que actualmente, con la fuerte "pentecostalización" del campo religioso, dominan el protestantismo en Centroamérica y en todo el continente.

Por otro lado, el Movimiento Carismático de la Iglesia católica se perfiló como contrapropuesta con una efervescencia religiosa comparable, desafiando el crecimiento pentecostal. Ahora estos datos sólo pintan la superficie de una competencia religiosa en el cristianismo latinoamericano. Para comprender el "fenómeno protestante" o bien pentecostal, en cuanto a sus causas y efectos, es necesario poner atención al arraigo de los movimientos religiosos en las clases sociales y en las luchas políticas, tanto en el pasado como en la actualidad.

[1] Latinobarómetro, Las religiones en tiempos del papa Francisco, Santiago de Chile, 2014, p. 4, disponible en: <http://www.latinobarometro.org/latNews Show.jsp>.

[2] *Ibid*., p. 31.

Revolución liberal

En el siglo XIX las misiones protestantes, en medio de las tensiones por las guerras de independencia y las subsiguientes luchas de poder entre liberales y conservadores, ganaron rápidamente importancia para la política. Mientras la Iglesia católica durante el régimen colonial se ubicaba en el sector conservador, los liberales vieron en el protestantismo de los Estados Unidos una legitimación religiosa para su política, la cual se orientó en la economía liberal y en el individualismo norteamericano. El "protestantismo cultural" (*Kultur protestantismus*) resultó ser adecuado para las reformas liberales en América Latina. Este impulso fue retomado sobre todo en Guatemala por Justo Rufino Barrios (1835-1885) en cooperación con la Iglesia presbiteriana.

La orientación positivista de los gobiernos liberales era coadyuvante a los intereses de los misioneros protestantes, debido a que estos gobiernos promovían la libertad religiosa y la separación entre Iglesia y Estado. En consecuencia se incrementaron las oportunidades de las misiones protestantes desde mediados del siglo XIX. Las primeras Iglesias que se hicieron presentes en suelo latinoamericano eran las del llamado protestantismo histórico (por ejemplo: presbiterianos, episcopales y metodistas). Ellas suplieron no sólo la falta de legitimidad sociorreligiosa de los liberales latinoamericanos, sino que crearon instituciones alternativas para la educación, el matrimonio, la enfermería y la funeraria. Aunque con ello las Iglesias establecían sus prácticas religiosas solamente en la clase media y alta liberal, al mismo tiempo ganaban impacto político inmediato en el ámbito nacional a través de estas clases sociales. En la segunda mitad del siglo XIX la posición e influencia de las misiones y comunidades protestantes se desarrollaba en correspondencia con el éxito de los liberales en la política, fuertemente en Guatemala y limitadamente en Colombia.

Las pretensiones de dominación hemisférica de los Estados Unidos y el creciente comercio a lo largo del siglo XIX, hizo que el movimiento evangélico conservador emergente de los Estados Unidos escogiera América Latina como campo de misión. A finales del siglo se fundaron las llamadas "Misiones de Fe" (Faith Missions) que iban a trabajar como libres empresas religiosas, financiándose a través de campañas de recaudación de fondos y con la meta de "ganar almas" latinas (por ejemplo, Central American Mission de 1900 en Guatemala y Latin America Mission de 1921 en Costa Rica). A pesar de la orientación en la conversión individual, todos esos esfuerzos misioneros estaban claramente enmarcados en el programa político del panamericanismo.[3]

[3] Conferencia Misionera en Panamá, 1916.

Competencia religiosa

Las misiones evangélicas se interesaron sobre todo en la conversión, siguiendo el objetivo de salvar espiritualmente a los perdidos. Con su programa religioso apelaban, con gran éxito, a la clase baja urbana y rural. De este modo ellas incoaron el anclaje social del protestantismo en los sectores populares. La Iglesia católica respondió intensificando los esfuerzos, no sólo en el aspecto pastoral, sino también en el político. Por un lado, fueron activados los movimientos laicos y las órdenes religiosas; por otro lado, la jerarquía católica intentó fortalecer su posición por medio de la política. Esto se logró con más facilidad en países con débil liberalismo (entre otros, Costa Rica y Honduras), no así en aquellos con un fuerte liberalismo (sobre todo Guatemala).

Alrededor de la década de los treinta, el emergente movimiento pentecostal (surgido en los Estados Unidos en 1900) intensificó la presencia protestante en Centroamérica (por ejemplo, en 1936 las Asambleas de Dios en Guatemala). La mayoría de las misiones pentecostales tenían su sede central en los Estados Unidos y eran al principio representadas por los misioneros. Las iglesias pentecostales reforzaron el enfoque protestante en la población más pobre, lo que poco a poco iba erosionando las bases populares de la Iglesia católica. Al mismo tiempo, en Centroamérica se llevó adelante un proceso de industrialización sobre todo en el campo, que implicó proletarización, marginación y desarraigo de las clases bajas. A los problemas y las desesperanzas de esta clase social, las iglesias pentecostales respondían con una expectativa apocalíptica, exhortando a una vida disciplinada y ofreciendo refugio en sus congregaciones (una correlación claramente visible es el caso de la producción bananera en el departamento de Escuintla, Guatemala).

Esta dinámica socioestructural tenía diferentes efectos sobre la incipiente competencia entre los especialistas religiosos de las diferentes denominaciones. Para la parte rural centroamericana se puede constatar que en las amplias áreas de transformación agroindustrial, la alternativa pentecostal se impuso específicamente en aquellos lugares donde la jerarquía católica impedía una pastoral apta para atraer a las masas.

Desde finales de los años cincuenta las actividades misioneras de las denominaciones pentecostales fueron flanqueadas por un aumento rápido de "cruzadas de evangelización" interdenominacionales y profesionales (In-Depth-Evangelism, Kenneth Strachan) así como por misioneros empresarios libres (Billy Graham Evangelistic Association y Bill Bright's Campus Crusade for Christ). Con estas actividades, que se realizaban en lugares concurridos, por ejemplo, estadios de futbol, la lucha por el reconocimiento y el seguimiento de los laicos religiosos llegó a ser definitivamente un asunto público.

Diversificación y nacionalización

La formación de un nuevo liderazgo joven y nacional impulsó, a finales de los años cincuenta y en la década de los sesenta, dos procesos de marcha opuesta en el protestantismo. Por un lado, las campañas de las organizaciones estadunidenses, con sus artistas de eventos religiosos, trajeron élites profesionales al campo y fortalecieron su presencia en términos de la oferta simbólico-religiosa. Por otro lado, en las Iglesias comenzaron a darse enfrentamientos entre los nuevos liderazgos nacionales y los misioneros. Esto condujo a la fundación de nuevas iglesias nacionales a través de la disidencia (tal es el caso, en Guatemala, de la Misión Cristiana Elim, 1962, y el Príncipe de Paz, 1964). Con las Iglesias independientes, al mismo tiempo, se formaba una nueva corriente del movimiento pentecostal, la cual se arraigaba todavía más en los sectores populares y se comenzó a tematizar, entre otros, el problema de la justicia social.

Dictaduras y revoluciones

En los conflictos políticos y militares de las décadas de los setenta y ochenta, los actores protestantes desempeñaron un papel ambivalente. Durante los regímenes dictatoriales, un compromiso ecuménico y políticamente liberal se encontraba a lo máximo en algunos grupos protestantes de base (difíciles de identificar) y en algunos representantes del protestantismo histórico. En el caso de Guatemala se puede nombrar a la activista presbiteriana Julia Esquivel. En la Revolución de Nicaragua algunas congregaciones bautistas fueron activas; en la insurgencia de El Salvador, la Iglesia Luterana fue entre otras una de las protagonistas. Por otra parte, los grandes actores pentecostales (como las Asambleas de Dios) en su mayoría trataron de mantenerse fuera de los conflictos o bien colaboraron con los regímenes. Las Iglesias neopentecostales —como El Verbo, Shekina, El Shaddai y otras— llegaron al punto máximo de colaboración con regímenes militares, apoyando incondicionalmente al dictador Efraín Ríos Montt en Guatemala. En cambio, las pequeñas iglesias pentecostales nacionales con adeptos en la clase obrera o la población rural marginada, organizaron ante todo la supervivencia de sus miembros en condiciones de represión. La fuerte polarización social y política en la década de los ochenta aceleró asimismo la diferenciación religiosa en el movimiento pentecostal.

Durante las décadas del sesenta y setenta surgió en los Estados Unidos, en las clases medias y altas, una nueva rama del pentecostalismo. Este "neopentecostalismo" estadunidense emergente (entre otros, Full Gospel Businessmen's Fellowship, Campus Crusade) se hizo un espacio en América Latina a

finales de la década de los sesenta. Especialmente durante las guerras civiles en Centroamérica, agrupaciones como las citadas apoyaron a regímenes dictatoriales. La ideología religiosa de "guerra espiritual" se utilizó para movilizar los intereses de la contrainsurgencia. Debido a la clientela económica y políticamente potente se crearon rápidamente iglesias con un liderazgo nacional (como El Verbo o El Shaddai). En contraste, las iglesias misioneras clásicas del pentecostalismo, ahora nacionalizadas, estaban compuestas en su mayoría de comunidades de clase media baja y baja. Sus creencias religiosas, bajo las condiciones de la guerra, se concentraron en la "premilenarista" esperanza de un pronto rapto de la Iglesia al cielo. Su estricta reserva en cuanto a la política y su orientación comunitaria, facilitó a sus miembros sobrevivir en difíciles situaciones de amenaza a través de la solidaridad congregacional y sin perder la autoestima.

Desigualdad social, neoliberalismo y transnacionalización

Como se comentó al principio, la tasa del protestantismo en los países centroamericanos ha crecido vigorosamente a casi la mitad de la población. Al mismo tiempo, en el catolicismo se estableció un movimiento carismático altamente activo, fomentado por la jerarquía de la Iglesia, que condujo a un "avivamiento" intracatólico. Asimismo, se puede observar una mayor diversificación del campo religioso. Por ejemplo, se viene registrando una revitalización pública e incluso política del movimiento maya en Guatemala desde la década del siglo XX. De igual forma, se está dando una diversificación de las prácticas religiosas de los individuos que recurren cada vez más a una u otra oferta religiosa en función de sus necesidades concretas. A pesar que se observa un leve aumento de la tasa de agnósticos, la actividad religiosa de la población en América Central se ha intensificado en los últimos decenios.

El desarrollo general en el campo religioso, se explica mejor con las nuevas condiciones de vida desde el fin de las dictaduras, la participación democrática y la reestructuración social mediante programas neoliberales de ajuste estructural. Desde la década de los sesenta, organizaciones seculares —como sindicatos, partidos socialistas, movimientos de resistencia, etc.— determinaron la lucha social desde abajo; y los regímenes (para-)militares la llevaban desde arriba. En los años noventa, sin embargo, estas formas de organización política llegaron a su fin. Además, con un aumento de la violencia criminal y la corrupción de las élites políticas, aparecieron nuevas amenazas. Asimismo, se puede observar el aumento del empleo precario, y no sólo en el nuevo proletariado de servicios urbanos, sino también desde la clase media hacia arriba, hasta las posiciones gerenciales. Por otro lado, un auge económico, así como una amplia profesionalización produjeron un efecto de

ascenso social. La tensión entre pretensión y precariedad se impuso como tema central especialmente de la Iglesias neopentecostales de clase media. En ese contexto se formaron los llamados "ministerios independientes" o bien "megaiglesias": empresas profesionales de eventos religiosos, por lo general organizados alrededor de un empresario carismático. Estas organizaciones trabajan dichos problemas simbólicamente, algunas "desde arriba" y con el foco en la clase media alta, y otras "desde abajo" adiestrando la clase media baja. Muchas de estas organizaciones ya no fundan congregaciones propias, sino celebran eventos centrales y establecen "células" en casas particulares. De esta manera responden a la tendencia de privatización e "intimación" de la práctica espiritual y, al mismo tiempo, vinculan estas prácticas a sus organizaciones. Ante todo, estas megaiglesias ofrecen los domingos a los miembros de otras iglesias pentecostales o evangélicas un programa que combina entretenimiento musical, alabanza moderadamente entusiástica y consejería religiosa. La promesa religiosa de prosperidad responde a la pretensión de ascenso social; y la oferta de estrategias morales y sociales (diligencia, austeridad, fidelidad, disciplina, etc.) tiene como objeto la inclusión efectiva de los creyentes en un mundo laboral profesionalizado y, sobre todo, la estabilidad de la familia nuclear como instrumento principal de la integración privada, eclesial y social.

Los cambios estructurales en la sociedad condujeron también a una división del movimiento neopentecostal. Entretanto hay Iglesias (por ejemplo, Ebenezer o Restauración Internacional en Guatemala, Ríos de Agua Viva en Nicaragua) que se dirigen a personas de clase media baja y clase baja urbana con un mensaje religioso orientado a la prosperidad y a la estabilidad. Con esta estrategia entran en competencia tanto con iglesias pentecostales clásicas (Asambleas de Dios o Iglesia de Dios) como con pequeñas iglesias pentecostales nacionales (Agape, Jesús Nuestra Fortaleza, etc.). No obstante, estas observaciones acerca del (neo-)pentecostalismo no permiten ser interpretadas como si aquí hubiese un nexo entre el "espíritu del capitalismo" y una ética específicamente protestante. Varios estudios han demostrado que en el catolicismo de la clase media están activos mecanismos muy similares de estabilización social (mientras que en la clientela del neopentecostalismo de clase [media] baja el ascenso deseado muchas veces no se produce).

Bajo la condición de la modernización socioeconómica y de la precariedad generalizada, prácticamente todas las organizaciones religiosas aspiran con sus programas a la integración social de sus miembros a través de la habituación individual de actitudes moralistas. Queda por ver si este intento de integración sociorreligiosa y política puede mitigar las tensiones, las desigualdades y las contradicciones del sistema neoliberal, o si éste último produce una movilización sociorreligiosa dentro del protestantismo, similar a la que ocurrió con la teología de la liberación en el catolicismo durante la década de los setenta. Actualmente, las iglesias pentecostales en su mayoría se

abstienen, al menos como organizaciones, de la participación política. Sin embargo, muchos miembros individuales ya se implican en actividades sociales y políticas. En este contexto no es de ninguna manera cierto que pentecostales y evangélicos por lo general asumen posiciones políticas conservadoras. Igualmente se pueden observar opciones claramente de izquierda y en pro de la justicia social —y esto no solamente en Nicaragua—. No obstante, hay que tomar en cuenta que incluso la opción por la izquierda entre pentecostales y evangélicos, por lo general, está combinada con posiciones conservadoras acerca de asuntos sociomorales (tales como el aborto, el matrimonio y la homosexualidad) por lo que la cooperación con la izquierda política tiende a obstaculizarse.

En términos de un panorama general, un número creciente de líderes religiosos, especialmente de Iglesias neopentecostales, se conciben políticamente competentes e, incluso, llamados al oficio político. Después de intentos fallidos de "gobiernos cristianos" (en Guatemala los presidentes Ríos Montt y Serrano Elías, así como Harold Caballeros en el Ministerio de Relaciones Exteriores), actualmente existen mecanismos menos comprometedores para influenciar a la política. En Guatemala, por ejemplo, en los últimos tres periodos legislativos se celebró un tedeum neopentecostal para cada presidente electo —y los presidentes electos no dejaron de asistir—. Antes de las elecciones, líderes religiosos de cierta influencia conforman un gremio informal para evaluar a los candidatos y determinar recomendaciones para las elecciones. En Nicaragua, entre el gobierno de Daniel Ortega y organizaciones importantes (neo-)pentecostales así como católicas, se ha constituido una amplia red de mutua cooptación.

El último cambio estructural importante viene dado por la fuerte transnacionalización de la práctica religiosa en las últimas décadas. En la clase baja, especialmente la migración laboral a los Estados Unidos conlleva la fundación de pequeñas iglesias pentecostales de centroamericanos para centroamericanos en "el norte", así como al uso de medios electrónicos (Skype, Facebook, WhatsApp, etc.) para el intercambio comunicativo. Los actores religiosos establecidos económicamente (como Casa de Dios de Cash Luna en Guatemala) aprovechan esta coyuntura para campañas evangelísticas financieramente potentes y tecnológicamente sofisticadas en los Estados Unidos. El rumbo de la misión ha sido invertido: ahora la misión va de sur a norte.

En conclusión, se puede afirmar que —aunque América Central está mucho más fuertemente marcada por la influencia cultural y política de los Estados Unidos que los países de América del Sur— no se está dando una asimilación civilizatoria de Centroamérica a los Estados Unidos por medio del protestantismo (como algunos autores estadunidenses han dicho). El protestantismo y sobre todo el pentecostalismo se han ido amalgamando con las sociedades centroamericanas y sus actores colectivos, y se han convertido en una nueva fuerza religiosa con su propia lógica práctica.

Véanse también

“Protestantismo”, “Pentecostalismo”, “Movimiento de renovación carismática católica”, “Partidos políticos evangélicos”.

Bibliografía

Cleary, E. L., y T. J. Steigenga (eds.), *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America,* Rutgers University Press, New Brunswick, 2007.

Freston, P. (ed.), *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America,* Oxford University Press, Oxford, 2008.

Latinobarómetro, *Las religiones en tiempos del papa Francisco,* Santiago de Chile, 2014, disponible en: <http://www.latinobarometro.org/latNews Show.jsp>.

Schäfer, H. W., “Latin America– Dynamics of the Religious Field”, en Bertelsmann Stiftung (ed.), *What the World Believes: Analysis and Commentary on the Religion Monitor 2008,* Bertelsmann, Gütersloh, 2009, pp. 463-485.

____, “The Pentecostal Movement: Social Change and Religious Habitus”, en Bertelsmann Stiftung (ed.), *What the World Believes: Analysis and Commentary on the Religion Monitor 2008,* Bertelsmann, Gütersloh, 2009, pp. 533-585.

PROTESTANTISMO INDÍGENA EN ECUADOR

SUSANA ANDRADE

LOS ORÍGENES

Las misiones protestantes norteamericanas llegaron a Ecuador y otros países de América Latina a finales del siglo XIX, en busca de coyunturas políticas y sociales favorables para evangelizar un continente que se encontraba bajo el control religioso de la Iglesia católica. En un contexto de conflictos y guerras internas entre facciones conservadoras y liberales, encontraron con estas últimas afinidades e intereses comunes con su ideario.

El muy anhelado proyecto civilizatorio sumado al discurso anticlerical de los gobiernos liberales permitió convenir con los misioneros estadunidenses la construcción de escuelas, colegios, centros hospitalarios e incluso caminos y puentes para sacar a las poblaciones indígenas del "atraso" económico y liberarlas del "paganismo" católico. Esta comunión de intereses permitió a las Iglesias protestantes establecerse en Ecuador y otros países de América Latina.[1] Los primeros misioneros protestantes llegaron a Ecuador en 1896 y a la provincia de Chimborazo en 1902.[2] Aun contando con el apoyo del presidente liberal Eloy Alfaro Delgado, se enfrentaron a un catolicismo popular caracterizado por la compleja mezcla de ritos y creencias en torno a santos, vírgenes, cristos y a espíritus de la naturaleza habitantes de árboles, cerros y lagunas sagradas. Para los misioneros protestantes, este escenario religioso no evidenciaba una previa evangelización cristiana. La fiesta andina con sus bailes, comparsas y borracheras resultaba obra del demonio, que los afirmaba en su misión evangelizadora a pesar del rechazo y las agresiones recibidas por parte de los curas, los hacendados y los fieles católicos.[3]

Esta primera ola evangelizadora tuvo un marcado carácter social. La apertura de escuelas, centros de salud y otros signos de civilización se utilizó

[1] En la literatura sobre el protestantismo latinoamericano, el protestantismo histórico del siglo XIX corresponde al que apoyó las reformas sociales y políticas de los gobiernos liberales, empeñados en disputar el poder económico a la oligarquía terrateniente y el control ideológico de la población, monopolizado por la Iglesia católica. A Ecuador llegarían en 1896 la Unión Misionera Evangélica (UME), en 1897 la Alianza Cristiana Misionera y en 1918 la Iglesia adventista.

[2] La provincia de Chimborazo ha sido el lugar de mi trabajo de campo durante más de 20 años. Los indígenas quichuas son una de las 14 nacionalidades indígenas del Ecuador y se consideran parte del pueblo Puruhá, uno de los 13 pueblos quichuas de Ecuador.

[3] Véase, J. Maust, *New Song in the Andes*, Pasadena, California, 1992.

como una forma menos invasiva para difundir la "buena nueva". A pesar del empeño y constancia puestas en el trabajo social y religioso, sus resultados fueron magros. Tendrían que pasar 50 años y sucederse varias generaciones de misioneros, para ver los frutos de su misión. En 1960 se abrieron las compuertas de la evangelización y los números aumentaron.[4]

Para entender la conversión de los indígenas quichuas de la sierra ecuatoriana debemos mencionar el contexto social y económico del país. La convulsión política que caracterizó a América Latina y a Ecuador en los años sesenta, vino acompañada de tímidos procesos de reforma agraria, el recorte del latifundio y la apuesta por el desarrollo rural, cambios en los modelos de industrialización y flujos migratorios campo-ciudad.

El trato que recibían los indígenas por parte de hacendados, autoridades y pobladores mestizos (cantineros, comerciantes, compadres) todavía era inhumano; sin derechos reconocidos, con su dignidad vulnerada y sometidos al pago de deudas sin fin. Una suerte de *apartheid* separó a blancos e indios, en la vida como en la muerte. Había misas para blancos y para indios, cementerios de indios y de blancos, comida de blancos y comida de indios. El espaciotiempo se mantuvo segregado. Los buses, como sitios de abuso, y las plazas de mercado donde el intermediario mestizo imponía precios y condiciones constituyeron los lugares más visibles de la discriminación y la exclusión.

El protestantismo se consolidó en medio de una crisis de los poderes tradicionales. Los hacendados, que fungían como padres y protectores de sus indios, dejaron paulatinamente el campo. Los curas, tradicionales aliados de los terratenientes, vieron minada su influencia con la difusión de las tesis de los teólogos de la liberación que, basados en las reformas del Concilio Vaticano II, transformaron la liturgia, acogieron a los pobres y eliminaron los cobros extorsivos por impartir los sacramentos.[5] Mientras, organizaciones campesinas y sindicatos obreros convocaban a los indígenas a demandar condiciones laborales y salariales más justas.

Los nuevos escenarios facilitaron la transmisión del mensaje bíblico y auspiciaron procesos de conversión al protestantismo evangélico. Muchos indígenas protestantes explicaban su conversión basados en la superioridad del Dios de los misioneros, por sobre los santos y vírgenes católicas o los espíritus an-

[4] En 1954, fueron bautizados los primeros cuatro indígenas de Chimborazo; en 1975, la población evangélica fue de 7 000 personas. Hasta 1961 se fundaron dos Iglesias, mientras que en 1975 había 130 Iglesias. En el 2015 se contabilizaron más de 500 Iglesias con 300 pastores y 250 000 fieles evangélicos, que representaban alrededor de 40% de la población de la provincia de Chimborazo (véase, S. Andrade, *Protestantismo indígena,* Abya-Yala / Flacso, Quito, 2004, y entrevistas de abril de 2015 a los presidentes de la Confederación de pueblos, organizaciones, comunidades, Iglesias indígenas evangélicas de Chimborazo y de la Confederación de pastores indígenas quichuas).

[5] Leónidas Proaño, obispo de la Diócesis de Riobamba entre 1954 y 1985, fue uno de los representantes de la teología de la liberación en Ecuador. Asimismo, impulsó importantes cambios en la Iglesia católica a favor de los indígenas de los Andes centrales.

cestrales de cerros y lagunas, que se evidenciaba en sus logros comerciales y mayor nivel de consumo. Y es que las divinidades andinas sólo ejercen su potestad en el limitado ámbito geográfico circundante, por lo que, en las ciudades-destino de la migración andina, tanto en la región costera del Ecuador como en países vecinos, la protección y la fuerza de Jesucristo resultaban más eficaces. En poco tiempo se consolidaron redes de ayuda mutua y se fundaron Iglesias quichuas en la mayoría de los asentamientos con población migrante.[6]

En el campo los misioneros respaldaron con asesoría legal a los indígenas evangélicos agredidos por los católicos, quienes al sentir amenazado su orden social tradicional y azuzados por los curas quemaron cosechas, destruyeron sus casas y los bañaron con *chicha*.[7] Estos actos devinieron en cárcel para los agresores, lo que reafirmó entre los nuevos conversos el poder de Jesucristo por sobre las deidades católicas y los espíritus andinos.

La difusión del Evangelio llegó acompañada de valores de la cultura norteamericana que convocaban al ahorro, el progreso material, la higiene personal, la alfabetización, el consumo y una ética sin alcohol. Estas ideas confluyeron con el recién iniciado *boom* petrolero y la modernización capitalista del Ecuador de los años setenta. Había llegado para quedarse un Dios de los tiempos modernos que traía no sólo salvación, sino además desarrollo, educación y una promesa o ilusión de inclusión e igualdad. Los santos, las vírgenes católicas y las divinidades andinas fueron asociadas, cada vez más, con un pasado superado de haciendas, pobreza y opresión.

Apropiación y reinterpretación cultural del protestantismo

El evangelio se convertiría en una herramienta de liberación moral. Los creyentes explican el empoderamiento que les produjo descubrir que eran hijos de Dios, como bien lo describe el presidente de la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE): “Estábamos sin dignidad, sin autoestima, nos creíamos inferiores, no pensábamos poder surgir”; y un obispo de la Iglesia evangélica ecuatoriana complementa: “Si para Dios somos iguales ¿por qué nos discriminan?, pensábamos”. De esta manera lograron “dar la vuelta” a la Biblia y obtuvieron de su lectura e interpretación la fuerza necesaria para convertirse en sujetos sociales con derechos, dignidad e identidad.[8]

[6] En la ciudad de Quito existen 100 Iglesias quichuas; mientras que en Guayaquil, 250, información suministrada por la Federación de indígenas evangélicos residentes en Pichincha (FIERPI) y la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE).

[7] La *chicha* es una bebida fermentada hecha de maíz.

[8] Stuart Hall utiliza esta imagen de “voltear” la Biblia al referirse al movimiento rastafari de Jamaica. La Biblia en este caso les permitió reconstituirse como negros con sus cantos, bailes e identidad (S. Hall, *Sin garantías*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2013, p. 87).

Los indígenas evangélicos desarmaron el dominio ideológico de los mestizos, quienes considerándose “blancos” aprovechaban una estructura de explotación económica basada en relaciones sociales asimétricas (compadrazgo, *priostazgo*).

Los conflictos interreligiosos se visibilizan en diversos ámbitos simbólicos; en la plaza del mercado y las cantinas, en la posesión de imágenes de santos y vírgenes, en la venta de parafernalia religiosa (máscaras, disfraces, velas) e incluso en el cobro de impuestos por piso (uso de las plazas públicas en fiestas religiosas). Bastian define a este proceso de ruptura de los monopolios religiosos, políticos y económicos como “huelga social” y contrapoder político, además menciona el boicot por parte de los indígenas evangélicos del sistema de cargos, la fiesta, la minga y el consumo de alcohol controlado por los mestizos.[9]

A pesar de la introducción de valores occidentales y la negación del pasado católico de costumbres y tradiciones “paganas”, los indígenas protestantes lograron “quichuanizar” o culturizar el evangelio, lo cual se reflejó en la liturgia, la música, los himnos, la interpretación bíblica, el uso del quichua en el culto y en una gestión autónoma de las Iglesias quichuas protestantes.[10]

Una muestra de la adecuación de antiguas prácticas religiosas al protestantismo indígena se observa en la importancia que se otorga a los sueños como medios de revelación, presagio y contacto con lo divino y los difuntos. Además, los ritos de bautizo y ayuno se celebran en ríos, lagunas y montañas, lugares tradicionalmente sagrados también conocidos como *huacas*. Los cultos, campañas y conferencias evangélicas recrearon las fiestas andinas manteniendo la preparación y el consumo colectivo de la comida; al igual que fortalecieron las redes de ayuda mutua, el estatus, el prestigio, los reencuentros y las formas de organización y financiamiento comunitario. Los nuevos ritos protestantes fortalecieron el sentido de pertenencia étnica y cultural, que se vio recientemente reforzada por la recuperación de saberes a través de nuevas propuestas de educación y capacitación de líderes protestantes.[11]

En el ámbito de la acción política, los misioneros extranjeros prohibieron a los creyentes participar en actividades políticas, pues este espacio pertenecía a las *cosas del mundo* junto al demonio, el pecado y el comunismo. Los misioneros enfatizaban que las transformaciones debían tener un carácter individual y no social; por medio de la cita de Romanos 13: 1-2, aseguraban que las autoridades de gobierno eran designadas por Dios.

Esta interpretación perdió fuerza en medio de un agitado ambiente polí-

[9] J.-P. Bastian, *Breve historia del protestantismo en América Latina*, Casa Unidad de Publicaciones, México, 1986, p. 166.

[10] A lo largo de este artículo utilizamos las nociones de protestantismo indígena como equivalentes de evangelismo quichua.

[11] Véase S. Andrade, “Discursos evangélicos y empoderamiento indígena”, *Acercamientos a la diversidad evangélica en América Latina y el Caribe,* en prensa.

tico en los años noventa, antesala de una masiva quiebra bancaria y la profunda crisis que abriría un largo ciclo de inestabilidad política e institucional. Por entonces el movimiento indígena ecuatoriano saltó al escenario político con un gran levantamiento en 1990, que antecedió a otras movilizaciones por los derechos colectivos, la educación bilingüe, el estado plurinacional e intercultural y en contra de la corrupción, esto derivaría en gobiernos desacreditados y sin respaldo popular: los de Abdalá Bucaram (1997), Jamil Mahuad (2000) y Lucio Gutiérrez (2005).

Los evangélicos, actuando en conjunto como colectivo social tomaron la decisión en 1992 de incursionar en la política por medio del movimiento Amauta Yuyay. Se basaron en una nueva lectura bíblica para justificar dicha participación. "¿Como podíamos estar en pecado si estábamos en condiciones de servidumbre de los poderes religiosos, económicos y políticos?" Se preguntaba el teólogo quichua (Gerónimo Yantalema, exasambleísta indígena). El evangelio debía liberar integralmente y para ello era necesario ocupar espacios del poder político. Finalmente obtendrían cargos de elección popular en municipios, consejos provinciales, prefecturas e incluso, más tarde, en el Congreso Nacional.

En cuanto a su desempeño religioso, la línea seguida por los misioneros norteamericanos fue conservadora y fundamentalista; separaron las *cosas de Dios* de las *cosas del mundo*. Las *cosas del mundo* incluían la política, el pecado, el demonio y los creyentes católicos. Las *cosas de Dios* identificaban a las iglesias, las alabanzas, la alfabetización —para leer las escrituras— y el progreso concebido como bienestar material. En la evangelización de esos primeros momentos el mensaje bíblico se centró en el castigo, el pecado y la prosperidad como signo divino. La distinción entre salvos y pecadores afectó la convivencia y las relaciones entre indígenas; las lealtades, las amistades y los parentescos se rompieron en un ciclo de división y violencia intracomunal que duraría hasta los años ochenta.

Luego vendría un periodo de recomposición de las heridas causadas. Se pondrían en juego mecanismos enraizados en la cultura de los pueblos andinos que han permitido tender puentes, superar problemas e identificar intereses comunes y acciones concertadas entre católicos y protestantes. Actualmente, después de medio siglo de conflicto, asistimos a un diálogo ecuménico en un ambiente de respeto y perdón que permite la celebración conjunta de misas y cultos así como la participación en ceremonias, fiestas y actos políticos.

La teología indígena evangélica, llamada también *evangelio integral* es el actual proyecto pastoral del protestantismo indígena ecuatoriano. Su línea más avanzada identificada como "neoevangélica" se caracteriza por el estudio de la Biblia desde la cultura, la identidad y la espiritualidad indígenas. Considera elementos históricos de resistencia social, económica y política, que fueron invisibilizados por el predominio del discurso sobre el pecado y

el castigo. Esta lectura de la Biblia analiza el texto y los contextos para reflexionar sobre temas como el cuerpo, el espíritu, la danza o la política; se asume como "un esfuerzo teológico de comprender y vivir una religiosidad desde la identidad, la lengua, la sociedad andina en resistencia" (G. Yantalema, teólogo evangélico).

Para las nuevas generaciones de indígenas evangélicos, el evangelio integral rompe con la visión dualista que separaba lo espiritual de lo social; antinomia de visiones que ha resultado difícil de erradicar. La teología de la liberación de la Iglesia católica resulta ahora una doctrina oportuna que inspira a las nuevas corrientes evangélicas a realizar una lectura social de la Biblia, cuyas imágenes y relatos —como la opresión del pueblo judío en Egipto— los conducen a analizar su propia experiencia histórica. Llegan, incluso, a recuperar el pensamiento y la obra del obispo Proaño, quien instruyó a algunos de quienes luego se convirtieron en los primeros pastores evangélicos indígenas de las comunidades andinas de Ecuador. Un excatequista, Manuel Malán, lo deja claro: "monseñor Proaño abrió el camino pues habló de justicia social pero el estudio de la teología de la liberación no cambió mi interior"; refiriéndose al sentimiento de inferioridad que sufría por la discriminación. Pasarían 45 años para que el excatequista retomara el mensaje de la teología de la liberación.[12]

Conclusión

El protestantismo indígena quichua en Chimborazo es una expresión sociocultural y política que ha migrado desde una visión conservadora, dualista y apolítica del evangelio hacia una interpretación integral, identitaria y cultural de un mensaje cristiano en transformación.

El intento de los misioneros norteamericanos de evangelizar enfocados en las *cosas de Dios,* produjo siempre interferencias, mezclas e intercambios de sentido con la tradición mágicorreligiosa andina, con la herencia cultural católica y con las diversas formas de resistencia y lucha social; todo esto llegaría a moldear una forma particular de expresión religiosa que llamamos "protestantismo indígena". En este extenso recorrido, los indígenas evangélicos han interpretado y reinterpretado la Biblia aportando en la construcción de una identidad religiosa que ayude a responder y explicar, desde su visión del mundo, la crisis económica y la globalización cultural, entre otras aceleradas transformaciones de su entorno.

[12] Entrevista a José Manuel Malán, ex catequista, abril de 2015.

Véanse también

"Evangélicos en Ecuador", "Pentecostalismo", "Diversidad religiosa", "Partidos políticos evangélicos".

BIBLIOGRAFÍA

Andrade, S., *Protestantismo indígena,* Abya-Yala / Flacso, Quito, 2004.
___, "Discurso evangélico y empoderamiento indígena: Ecuador en el tornasiglo", en R. Ruiz y J. García (eds.), *Acercamientos a la diversidad evangélica en América Latina y el Caribe,* UNAM, México, en prensa.
Bastian, J.-P., *Breve historia del protestantismo en América Latina,* Casa Unidad de Publicaciones, México, 1986.
___, *La mutación religiosa en América Latina,* Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
Hall, S., *Sin garantías,* Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2013.
Maust, J., *New Song in the Andes,* Pasadena, California, 1992.

R

RELIGIÓN, DESIGUALDAD Y POBREZA

Genaro Zalpa

Latinoamérica es una región muy religiosa, cristiana,[1] sobre todo católica y, al mismo tiempo, según el reporte del 2010 del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), "la región más desigual del mundo [...]. La desigualdad y sus caras socialmente visibles son una realidad para cada ciudadano".[2] El informe aclara que no es la región más pobre, sino la más desigual, lo cual quiere decir que el desarrollo es dispar y que la pobreza de muchos convive con la riqueza de unos pocos. En cuanto a la religión, la empresa Gallup llevó a cabo en 2009 una encuesta[3] en 114 países para medir la importancia de la religión en la vida cotidiana. Encontró que la media de los adultos latinoamericanos que declararon que la religión es un elemento importante en su vida diaria es de 82%, este resultado excluye a Uruguay porque su bajo porcentaje (41%), debido a su secularización cultural, reduciría mucho la media general. El siguiente país con el porcentaje más bajo es Argentina, con 66%. El país con el porcentaje más alto, 92%, es Paraguay. En México 73% de los encuestados declaró que para ellos la religión es importante. Más allá de estos datos, la vida religiosa es visible en Latinoamérica, pues cualquiera puede observar las prácticas de la religiosidad popular católica como peregrinaciones y fiestas patronales, también la frecuentación de ceremonias religiosas, aunque es variable según los países. De igual modo, donde hay una gran presencia de Iglesias evangélicas es visible la vida religiosa. En Guatemala, por ejemplo, es difícil sintonizar una estación de radio que no transmita música religiosa o predicaciones de los pastores. Y desde luego, la pobreza y la desigualdad también son visibles. La encuesta de Gallup encontró que los países más religiosos son también los más pobres.

¿Cómo pueden interpretarse esos datos? ¿Puede decirse que esas realidades, la religión, la pobreza y la desigualdad, están relacionadas? ¿Qué papel

[1] También se practican religiones no cristianas, pero no tienen todavía una presencia social significativa por lo que no se abordan en este artículo.

[2] *Cf.* Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, *Informe regional sobre desarrollo humano para América Latina y el Caribe 2010: Actuar sobre el futuro: romper la transmisión intergeneracional de la desigualdad,* 2010, p. 16.

[3] *Cf.* S. Crabtree, "Religiosity Highest in World's Poorest Nations", 2010, recuperado el 28 de agosto de 2015 de <http://www.gallup.com/poll/1422727/religiosity-highest-world-poorest-nations.aspx>.

juega la religión, si es que juega alguno, en la reproducción o en la transformación de esa situación de desigualdad?

Las religiones cristianas tienen un origen bíblico por lo que puede decirse que la especificidad de cada una depende de sus diferentes interpretaciones de las Escrituras. Lo mismo ocurre con respecto a la materia que nos ocupa porque la pobreza, la desigualdad y la justicia son temáticas que aparecen recurrentemente en la Biblia, pero cada credo religioso, cada Iglesia, o cada corriente religiosa al interno de las Iglesias, las interpreta a su manera.

Desde el punto de vista de las ciencias sociales, los primeros que trataron el tema de la relación entre religión y pobreza en América Latina fueron los antropólogos. Algunas de las descripciones etnográficas de las poblaciones indígenas incluían algún capítulo sobre las fiestas católicas, los cargos religiosos y el consumo festivo, incluyendo el consumo de bebidas embriagantes y sus nocivos efectos familiares, sociales y económicos, así como la reproducción de la desigualdad. Se concluía, en general, que el catolicismo era un lastre para el desarrollo y una explicación de la pobreza, mientras que las conversiones al protestantismo obraban en sentido contrario, lo cual haría suponer que hay una relación directa entre catolicismo, pobreza y subdesarrollo, y protestantismo, prosperidad económica y desarrollo, aunque Lalive d'Epinay (2009),[4] basado en sus observaciones, puso en duda el dato de que los protestantes, en general, tuvieran una mayor prosperidad económica, porque no era así en el caso de los protestantes chilenos. La cuestión, sin embargo, no es tan simple, porque ni el mundo católico ni el cristiano evangélico son homogéneos, sino que en ambos casos se puede hablar de la existencia de subculturas religiosas. De algunas de ellas nos vamos a ocupar aquí.

Dentro del catolicismo hay movimientos que se propusieron explícitamente la lucha contra la pobreza y la desigualdad como un deber cristiano. Entre ellos la teología de la liberación y movimientos como la Juventud Obrera Cristiana (JOC) y las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). La JOC fue fundada en Bélgica, en 1924, con la idea de ganar a la clase obrera para Cristo ante el riesgo de que los obreros jóvenes optaran por afiliarse a los movimientos comunistas. Con esa misma idea se estableció en América Latina (en Colombia en 1932, en Argentina en 1940, en Brasil en 1947, en México en 1961). El método de la JOC, que sería adoptado por otros movimientos religiosos, consiste en ver, juzgar y actuar. Es decir analizar la realidad experimentada por los obreros, juzgarla a la luz del evangelio y actuar en consecuencia. En un inicio se analizaban realidades como la familia, el noviazgo, el barrio, pero fue inevitable que con el tiempo se analizara también el mundo del trabajo, y que se cayera en la cuenta de las condiciones de explotación

[4] *Cf.* Ch. Lalive d'Epinay, *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno,* Universidad de Santiago de Chile / Centro Evangélico de Estudios Pentecostales, Santiago de Chile, 2009.

que se vivían y que se juzgaran a la luz del evangelio. Esto hizo que paulatinamente el movimiento, de diferentes maneras en cada país, denunciara tales condiciones y comenzara a actuar para modificarlas hasta que, en la década de los años sesenta entró en conflicto con las jerarquías eclesiásticas y con los gobiernos, los cuales persiguieron a los militantes y llegaron incluso a asesinar a algunos de los sacerdotes que fungían como asesores. Hacia la década de los años setenta, la JOC prácticamente desapareció, aunque algunos de sus militantes continuaron trabajando contra la pobreza y la desigualdad fuera de los cuadros de la Iglesia.[5]

Las CEB surgieron en las décadas de los años sesenta y setenta en el contexto de los golpes militares en Brasil y Chile, y de la Revolución sandinista en Nicaragua. Fue un movimiento que partió de la lectura de la Biblia puesta en relación con las condiciones sociales, y que estuvo asociado con la pedagogía crítica de Paolo Freire y con la teología de la liberación, por lo que sus integrantes practicaron el análisis crítico de la realidad social, y asumieron como una obligación ética la lucha activa contra la opresión y las condiciones de pobreza y desigualdad. Su historia es parecida a la de la JOC, pues el movimiento fue visto fundamentalmente como político más que religioso, de orientación socialista, por lo que fue perseguido por algunos gobiernos y desmantelado por un buen número de jerarquías eclesiásticas. Algunos de los miembros de este movimiento, particularmente los líderes, igual que pasó en la JOC, asumieron la acción política directa y se sumaron a movimientos políticos o sindicales.

En el otro extremo de estas posturas se encuentra, dentro del universo católico, la predicación y la práctica de las obras de misericordia, que se traduce en la costumbre de remediar la condición de los pobres mediante la caridad y la limosna. No pocas parroquias y diócesis católicas operan agencias como *Caritas,* que no buscan el cambio de las condiciones de pobreza y desigualdad, sino el auxilio contingente a los necesitados. Por su parte, los fieles asumen la obligación de dar limosna a los pobres, quienes frecuentemente la solicitan en el nombre de Dios.

Las religiones protestantes y evangélicas también son un universo complejo, por lo cual es imposible generalizar mediante la idea de que todas tienen la misma postura con respecto a la pobreza, la desigualdad y la justicia.[6] Algunas inculcan en sus fieles una versión de la ética protestante de la que habló Max Weber y les enseñan el sentido de responsabilidad derivado del concepto de mayordomía, es decir, que los bienes terrenales que poseen, sean pocos o muchos, no son suyos sino del Señor, asimismo los fieles tienen el

[5] *Cf.* A. J. Soneira, "Trayectorias creyentes/trayectorias sociales", en G. Zalpa y H. E. Offerdal (eds.), *¿El reino de Dios es de este mundo?,* Siglo del Hombre / CLACSO, Bogotá, 2008, pp. 315-337.

[6] *Cf.* C. M. Gay, *With Liberty and Justice for Whom? The Recent Evangelical Debate over Capitalism,* Regent College Publishing, Vancouver, 1991.

deber de multiplicarlos porque de ello se les pedirán cuentas según la parábola de los talentos que aparece en los evangelios de Mateo[7] y Lucas.[8] No todas las Iglesias inculcan esa obligación, pero por lo general se ha encontrado que hay algunos factores que impulsan la prosperidad económica de quienes se afilian a las diversas religiones protestantes evangélicas, entre ellos: *a)* que algunas Iglesias, junto con la religión, inculcan el modo de vida norteamericano, *b)* la ayuda mutua entre los conversos, *c)* el alejamiento de vicios como el alcoholismo, *d)* el ahorro que supone evitar los gastos de las fiestas religiosas tradicionales, y *e)* la responsabilidad que asumen los varones de ocuparse del bienestar de sus familias.[9]

Hay también algunos movimientos religiosos que tocan transversalmente a la Iglesia católica y a las Iglesias protestantes evangélicas. Dos de ellos son la teología de la liberación y el movimiento carismático.

La teología de la liberación es un movimiento de reflexión teológica, surgido en América Latina, que busca ser también un movimiento pastoral y social. Hunde sus raíces en la doctrina social de la Iglesia católica, particularmente en el Concilio Vaticano II y en las conferencias episcopales latinoamericanas que se llevaron a cabo en Medellín y en Puebla. Proclama como un deber cristiano la opción preferencial por los pobres denuncia como pecado social las condiciones estructurales que propician la reproducción de la pobreza y la desigualdad, por lo que es un deber cristiano la lucha al lado de los pobres para impulsar el cambio social que propicie un desarrollo humano integral, espiritual y material. Este movimiento teológico-pastoral tocó transversalmente algunas confesiones cristianas evangélicas, o parte de ellas. Por ejemplo en 1970, en el seminario bautista de la Ciudad de México, una coalición de maestros y alumnos decidió impulsar la teología de la liberación por lo que tomaron los edificios, les pidieron a los misioneros norteamericanos que se marcharan y modificaron el programa de estudios. También algunas comunidades de la Iglesia evangélica Discípulos de Cristo adoptaron esta teología.

Otro movimiento transversal es el pentecostal que surgió en el evangelismo norteamericano, pero impregnó también algunos sectores de la Iglesia católica. En lo que concierne al tema que nos ocupa, a primera vista este movimiento parece orientar a los creyentes hacia el crecimiento espiritual y hacia un alejamiento del mundo y, por tanto, no obstante, de las preocupaciones materiales; visto más de cerca revela que es también un movimiento complejo. Se pueden señalar, por lo menos, tres orientaciones: una es la espiritual ya señalada, que no le concede importancia a las condiciones econó-

[7] Mateo 25: 14-30.

[8] Lucas 19: 12-27.

[9] *Cf.* D. Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America,* Blackwell, Oxford (RU) y Cambridge (MA), 1990, pp. 205-232.

micas; otra es la llamada teología de la prosperidad, que enfatiza que Dios como padre quiere también el bienestar material de sus hijos, por lo que apunta a una conversión cultural consistente en que los creyentes no solamente no rechacen la prosperidad económica, sino que la adopten como un valor, pero desde una postura individualista, sin abordar la transformación de las condiciones de desigualdad e injusticia social. La última orientación, que se observa en el movimiento carismático católico brasileño, liderado por el sacerdote Marcelo Rossi, sigue una especie de tercera vía entre el pentecostalismo con orientación espiritual y los planteamientos de la teología de la liberación, a la que acepta pero le pide incluir más oración entre sus prácticas. La importancia de esta postura es que los seguidores de Rossi son mayoría en el movimiento carismático católico brasileño.

En el Congreso Continental de Teología que se llevó a cabo en São Leopoldo, Brasil, en el 2012, uno de los ponentes, Víctor Codina, hizo notar la realidad; mientras que la teología de la liberación propuso la opción preferencial por los pobres, estos hicieron la opción preferencial por la religiosidad popular, a la que llamó una religiosidad de atrio, refiriéndose a las prácticas religiosas que se centran en las fiestas patronales, las peregrinaciones o el culto a algún santo, a alguna advocación de la virgen, o de Cristo. Por lo general, en el tema que nos ocupa, a los practicantes de esta religiosidad popular les interesa su situación personal o comunitaria, de carencias o necesidades específicas, pero no las condiciones que reproducen la desigualdad o la injusticia. Esperan que sus problemas materiales se solucionen por medio de intervenciones milagrosas, a cambio prometen cumplir actividades religiosas y penitencias personales. Esta espera de la solución milagrosa de las necesidades se encuentra también en algunas manifestaciones del pentecostalismo, particularmente en el movimiento palabra de fe que, con base en la promesa de Cristo de que todo lo que se pida en su nombre será concedido, reclama de Dios aquello que se busca, incluyendo el bienestar material.

Los practicantes de la religiosidad popular católica no consideran un valor el éxito económico. Por ejemplo, los integrantes del movimiento mexicano de las milicias de san Miguel Arcángel proclaman: "¿para qué queremos dinero? ¡Viva el señor san Miguel!". Esto no implica que no sean trabajadores laboriosos, sino que ponen el culto a san Miguel por encima de las actividades económicas.

También hay que considerar, particularmente dentro del catolicismo, a la mayoría que declara ser religioso, como lo muestran las encuestas citadas al inicio de este texto, pero que no son practicantes ni siquiera de una religiosidad de atrio. Sus creencias y sus prácticas religiosas se aprenden y se transmiten en las familias. Consisten en cuestiones básicas como la creencia en Dios y la práctica de encomendarse a él para obtener su protección contra las adversidades y su auxilio en las acciones que se emprenden, que están generalmente orientadas a buscar el provecho personal sin importar las con-

diciones sociales de pobreza, desigualdad o injusticia, ni su reproducción por medio de las acciones propias. Es decir que muchas veces quien explota al pobre también se encomienda a Dios para lograrlo.

Véanse también

"Pentecostalismo y desarrollo económico", "Secularización", "Mercado libre de la fe", "Teología de la liberación".

Bibliografía

Bastian, J.-P. (ed.), *Religions, valeurs et développement dans les Amériques,* L'Harmattan, París, 2007.

Lalive d'Epinay, Ch., *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno,* Universidad de Santiago de Chile / Centro Evangélico de Estudios Pentecostales, Santiago de Chile, 2009.

Martin, D., *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America,* Blackwell, Oxford (GB) y Cambridge, MA, 1990.

Parker, C., *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista,* Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Zalpa, G., y H. E. Offerdal, *¿El reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza,* Siglo del Hombre/ CLACSO, Bogotá, 2008.

RELIGIONES DE ORIGEN JAPONÉS

Michiko Tanaka

Las religiones de origen japonés (roj)

Las roj comprenden: *1)* un conjunto de creencias animistas y prácticas shamánicas centradas en *kamis,* ánimas o espíritus que se alojan en un sinnúmero de objetos y fenómenos extraordinarios, incluyendo a los seres vivos y los muertos, las cuales se han practicado y se practican en los archipiélagos de Japón y Ryūkyū desde la antigüedad y que se conoce comúnmente como shintoismo (*shinō,* camino de los *kami*), aunque quizás sería más adecuado llamarlo *kamiismo; 2)* Sectas de las religiones introducidas (sri) a Japón en diferentes épocas como el taoísmo, el budismo, el confucianismo y el cristianismo que surgieron para responder a las necesidades particulares de la sociedad y tuvieron un desarrollo específico por un tiempo suficientemente prolongado dentro del país para constituirse en una escuela definida y distinguible; *3)* Nuevas religiones (nr) fundadas por alguna persona que comúnmente ha sufrido una adversidad como una enfermedad severa y que la superó por la revelación de la fe. Suelen tener como base el *kamiismo* y comparten elementos comunes con algunas religiones existentes de manera sincrética.

La difusión de las roj más allá de las islas originarias

Está asociada con la migración de la población que, en la época moderna, se aceleró debido a la política de emigración organizada y a la expansión imperialista. Otra forma de difusión son las misiones enviadas por alguna organización religiosa. A partir de la divulgación de los medios masivos de comunicación, en particular la cibernética, y la globalización cultural, también ocurre la "conversión" *light* mediante la información obtenida por estos medios y redes sociales como opción cultural o estilo alternativo de vida.

Shintoismo y su difusión

El shintoismo es el término que se adoptó para contraponer el conjunto de creencias y prácticas religiosas nativas frente al budismo, en la época de formación del Estado centralizado antiguo en el siglo vii. Entonces se estable-

ció el primer sistema jerárquico de santuarios shintoistas oficialmente reconocidos en la capital, sedes de poder provincial y recintos especiales como Ise, Kumano e Izumo. El sistema shintoista antiguo sufrió debilitamiento y dispersión por el predominio del budismo y la caída del poder civil aristocrático ante el auge del poder guerrero. Sin embargo, sus elementos subsistieron mediante la fusión con el budismo y gracias al patrocinio de los jefes guerreros. La influencia del shintoismo institucionalizado se incrementaba cada vez que se presentaba la necesidad de unificar el país ante una amenaza externa como por ejemplo las invasiones mongolas en el siglo XIII o la presencia de misiones católicas ibéricas en los siglos XVI-XVII. Ante la amenaza de las potencias occidentales a mediados del siglo XIX, el gobierno de Meiji nuevamente recurrió al shintoismo para restablecer el sistema moderno jerarquizado de santuarios oficiales, encabezado por el santuario de Ise donde se venera la deidad de sol, Amaterasu, ancestro imperial femenino; además creó un nuevo santuario, el de Yasukuni, para los espíritus de los soldados caídos en las guerras emprendidas por el Estado moderno. Este shintoismo del Estado moderno fue declarado por el doctor Kume Kunitake, no una religión, sino la "vieja costumbre de adorar al cielo", y reflejó la corriente modernizante en el país preocupado por "separar la religión del Estado". El término en japonés equivalente a religión, *shūkyō,* implicaba "doctrina y enseñanza" y fue creado en esa época tomando en cuenta básicamente las religiones institucionalizadas como el budismo y el cristianismo, mientras la mayoría de prácticas religiosas de culto a los *kami,* incluyendo el shintoismo de estado, no contaba con ningún texto sagrado ni con un método de enseñanza sistemática. Sin embargo, su postura fue criticada por los conservadores y Kume fue obligado a renunciar a su cátedra en la Universidad Imperial de Tokio. La Constitución de Meiji, que establece que el *tennō* (emperador) es "divino e inviolable", fue otorgada por él mismo a los súbditos japoneses en 1889; asimismo el adoctrinamiento escolar a partir de 1890, mediante el rito semanal de recitación y memorización obligatoria del edicto del *tennō* sobre educación, inculcaba la misma idea; y la concentración de los espíritus de los soldados caídos en todas las guerras modernas en el santuario de Yasukuni en Tokio, el shintoismo de Estado moderno adquirió el contenido y la forma de gran impacto como religión de Estado y sirvió como eje de la movilización totalitaria en la guerra de 15 años, 1931-1945.

La difusión del shintoismo de Estado fuera de Japón estuvo estrechamente relacionada con la expansión imperial, primero en las tierras de los ainu y los ryukyuenses, luego en Taiwán, Corea, Manchuria, otras partes de China y el sureste asiático donde se establecieron colonias japonesas. En estos territorios, se construían *torii* (arcos característicos), que marcan el acceso al recinto sagrado, y se realizaba un sencillo rito shintoista combinado con las festividades comunitarias, esto servía para afianzar el nacionalismo y el vínculo con Japón. Su difusión en América Latina estuvo limitada sólo a áreas de

alta concentración de colonos japoneses como ocurrió en Brasil antes de la segunda Guerra Mundial. Para los colonos japoneses que formaban una comunidad monolingüe japonesa, el santuario shintō tenía una importante función de cohesión social. Esto fue interpretado como falta de voluntad para integrarse a la nación receptora y provocó la sospecha y persecución por parte del gobierno de Getulio Vargas. En otros países latinoamericanos, la mayoría de inmigrantes japoneses habían llegado con la cultura kamiista y habían recibido una socialización shintoista tennō-centrista en las escuelas japonesas. La celebración del 2600 aniversario de la legendaria fundación del Japón en noviembre de 1940 fue un acto memorable del shintoismo de Estado promovido por el gobierno japonés mediante sus representaciones diplomáticas, con la participación de las comunidades japonesas residentes en varios países del continente (Brasil, Perú, México, entre otros).

Si el shintoismo de Estado simbolizado por el santuario de Yasukuni actualmente todavía evoca el ultranacionalismo japonés y el rechazo de los pueblos vecinos, últimamente, la cultura kamiista se extiende por medios cibernéticos y penetra en los hogares y las tiernas mentes de la niñez y la juventud latinoamericana mediante los cómics, videojuegos y animes que rescatan las deidades y seres fantásticos inspirados en la creencia popular, la cual tiene profundas raíces en la historia del país.

SRI y su difusión

La adaptación del budismo al entorno japonés se inició desde la introducción de las escuelas esotéricas de Shingon y Tendai a finales del siglo VIII. Para facilitar la prédica budista entre la población kamiista se promovió la fusión del budismo con las prácticas y la fe nativa, como resultado la coexistencia budismo-shintoismo se convirtió en una práctica común. Fue en este contexto que en la época Kamakura (1192-1331) surgieron nuevas escuelas japonesas del budismo. En la escuela Zen, adaptación japonesa de la escuela china *chan,* Rinzai y Sōtō, se establecieron como sectas reconocidas por el gobierno guerrero de Kamakura. También se consolidaron sectas budistas populares con numerosos seguidores como la secta devocional de Amida Ji (Tiempo), Jōdo (Tierra Pura), Jōdo Shin (Verdadera Tierra Pura) y Hokke (Sutra del Loto) también conocida como Nichiren por su fundador, quien afirmaba ser una rencarnación de Buda. Bajo el shogunato Muromachi, monjes de la secta Zen Rinzai junto con los de la secta popular Ji se encargaron de la educación, creación y producción cultural, y también de la ejecución y administración de obras públicas para la aristocracia guerrera, lo que contribuyó en buena medida al establecimiento del estilo estético *wa* que hoy se identifica como “estilo zen”.

Al establecerse el shogunato Tokugawa las sectas populares más influ-

yentes de ese entonces fueron incorporadas al sistema de control socio-ideológico, porque toda la población tenía que registrarse a algún templo budista y excepcionalmente en algún santuario shintoista con el propósito de asegurar que no existiera ningún seguidor del cristianismo. Al mismo tiempo, se promovió el culto a los kami protectores comunitarios y los festejos alrededor de ellos como medio para una mayor cohesión social. Al inicio de la era Meiji, hubo intentos incluso violentos de separar el shintoismo del budismo sin mayor éxito. Así la mayoría de inmigrantes japoneses que llegaron a América Latina estaban registrados en uno u otro templo budista y a la vez pertenecían a la comunidad de culto de algún santuario shintoista. Las sectas budistas más comunes entre la comunidad étnica japonesa son: Jōdo Shin o Shin, cuyas sedes principales son los templos Honganji, el del este y el del oeste, en Kioto; y Nichiren o Hokke. Son devocionales y ponen énfasis en la recitación en voz alta del nombre de Buda o su Sutra preferido. Otras sectas budistas comunes son Shingon, de origen esotérico antiguo que tuvo gran difusión por todo el país antes del surgimiento de las sectas devocionales populares, y Sōtō de la escuela zen que también se difundió especialmente en el este de Japón. Las sectas budistas japonesas han mantenido estrechas relaciones con las comunidades japonesas residentes y, en algunas ciudades, especialmente en Brasil, lograron construir templos propios o salas de reunión y prácticas religiosas.

El budismo zen, en particular la secta Rinzai, tuvo una importante difusión en la costa occidental de los Estados Unidos desde antes de la segunda Guerra Mundial, y desde allí se extendió a muchos lugares del mundo, incluso a América Latina, gracias al filósofo japonés Suzuki Daisetsu quien publicó en inglés libros sobre el zen y su lugar en el desarrollo de las artes y la cultura japonesa. En el periodo posterior a la segunda Guerra Mundial, algunos templos Sōtō del zen apoyaron las iniciativas misioneras de algunos monjes y sus discípulos locales para establecer *dōjō* (sala de meditación) en varios países latinoamericanos (Brasil y México, por ejemplo) con resultados no siempre satisfactorios. En Brasil, México, Argentina, Cuba y otros países latinoamericanos, a diferencia de otras sectas budistas japonesas con arraigo más bien popular, el zen atrae a la gente de estrato social acomodado o con cierto nivel cultural que busca una alternativa de vida para lograr la paz interna y el estilo estético simple y refinado como un signo de identidad de una clase selecta.

En cuanto a la secta japonesa del catolicismo, se conoce la secta *Kakure* (Oculto), una fusión con el culto budista popular a Bodhisatva Kannon, surgida bajo condiciones de una severa persecución por más de dos siglos en la región de Nagasaki, la ciudad fundada por los jesuitas. En cuanto al cristianismo introducido a partir de la era *Meiji,* se conoce el *Mukyōkaishugi* (Movimiento sin Iglesia), movimiento iniciado por Uchimura Kanzō. Su fundador compartía el ideal pacifista con los menonitas y los cuáqueros y criticaba

la guerra que Japón emprendió contra Rusia en 1905. Rechazó reverenciar al *tennō,* acto obligatorio en la recitación semanal del Edicto del *tennō* sobre educación, cuando era maestro de una preparatoria por lo que fue expulsado del trabajo. Al ver que la Iglesia no lo apoyó en el momento más difícil, decidió separarse de ella y publicó la revista *Mukyōkai (Sin Iglesia)* en 1901. Sus seguidores se establecieron en Corea y en los Estados Unidos. Aunque no eran numerosos, se conoce la presencia de algunos seguidores en Brasil y México.

Nuevas religiones (NR) basadas en el kamiismo y su difusión

Paralelamente al desarrollo del shintoismo, sin reconocimiento oficial, el *kamiismo* constituyó el eje de la religión popular comunitaria en la vida diaria y festiva a lo largo de la historia de Japón. El animismo y el shamanismo son características básicas de esta religión. De tiempo en tiempo, un culto o su practicante se volvían populares y trascendían el ámbito original convirtiéndose en una práctica regional o la de un grupo social por oficio o alguna característica compartida. Esto ocurría con mayor frecuencia en momentos de crisis generalizada del régimen político como a principios del siglo XIX cuando el shogunato Tokugawa enfrentaba múltiples problemas tanto externos como internos y la expansión de la economía mercantil producía cambios sociales. Mientras nuevos ricos surgían en el campo y la ciudad, se producían hambrunas, éxodos rurales y levantamientos campesinos y motines de arroz de los pobres urbanos. Algunas religiones fundadas en esa época como Tenrikyō, Ōmotokyō, Konkonkyō compartían las preocupaciones básicas de estos movimientos y el deseo de *yonaoshi* (reparación del mundo) y trataron de aliviar las angustias con pensamiento optimista (*yōkigurashi* en Tenrikyō), actitud solidaria y recursos mágicos. Estas [nuevas religiones] NR han subsistido por más de dos siglos desarrollando la doctrina y consolidando el marco institucional. En América Latina fueron introducidas originalmente por los inmigrantes japoneses y se mantuvieron sin mayor expansión como ocurrió con Ōmotokyō en Brasil. Otras, como Tenrikyō, llegaron a establecer sus filiales en algunos países latinoamericanos (México, Argentina, Perú y Brasil) con apoyo de misiones enviadas a partir del restablecimiento de relaciones diplomáticas con Japón en la segunda posguerra.

A partir de la década de 1930 y después de la segunda Guerra Mundial hubo un nuevo auge de NR en el que surgieron Sekai Kyūseikyō (Iglesia Mesiánica Mundial) fundada por Okada Mokichi en 1935, de la cual en la posguerra se deriva Shūkyō Mahikari (Culto Verdadera Luz); Sōkagakkai (Asociación Académica para Creación de Valores), fundada originalmente como una ramificación de la Secta Nichiren del budismo por Makiguchi Tsunesaburō en 1928; Seichōno ie (La Casa del Crecimiento), fundada por Taniguchi

Masaharu en 1931; Reiyūkai (Asociación de Fraternidad de Espíritu), fundada por Kubo Kakutarō en 1930; y otras, que fueron introducidas a América Latina mediante actividades misioneras, algunas muy agresivas, como Sōkagakkai Internacional.

Casi todas las NR vigentes tienen sus páginas electrónicas y cuentan con mayor o menor frecuencia. Algunas tienen diseños bien logrados para invitar al lector a seguir el camino hacia el recinto con una visita guiada como la de Tenrikyō. Los medios electrónicos facilitan la conversión *light* que propicia la doble o triple afiliación y también la desafiliación.

Actividades sociales y artístico culturales de las ROJ

Independientemente de la doctrina, las ROJ, que tienen importante aceptación en América Latina, se caracterizan por desarrollar actividades sociales ofreciendo consejos o apoyo a la población con problemas o a necesitados de comunicación humana en las grandes ciudades. Atraen a los jóvenes con actividades culturales, incluyendo talleres de iniciación artística como MOA, rama cultural de la Iglesia Mesiánica Mundial. También atienden a personas solitarias, migrantes del campo a centros urbanos o industriales o a las decepcionadas por tener familias disfuncionales, les ofrecen prácticas religiosas alternativas que las liberan del sentido de culpa y les brindan curación y alivio. Gracias a estas actividades, las ROJ, en particular las NR, han echado raíces entre la población de ascendencia no japonesa en grandes urbes latinoamericanas.

Fusión religiosa. Sincretismo como método de arraigo en América Latina

A medida que se arraigan en uno u otro país y experimentan el cambio generacional de directivos, que hoy ya son en su mayoría "criollos", ocurre un mestizaje religioso y una mayor apertura a las prácticas religiosas predominantes en una sociedad dada, por ejemplo, el catolicismo o los cultos de origen afroamericano; por ende comienza a notarse un distanciamiento de la religión original.

Véanse también

"Religión popular del Japón", "Soka Gakkai en México", "Migración internacional y cambio religioso", "*New Age*".

Bibliografía

Akasaka, N. *et al.*, *Kamigami no iru fūkei (Paisajes en que están presentes las deidades),* Iwanami, Tokio (serie *Ikutsumono nippon* [Japón plural]), 2003.

Maeyama, T., "Japanese Religions in Southern Brazil: Change and Syncretism", *Latin American Studies,* University of Tsukuba, núm. 6 (1983), pp. 181-238.

Murakami, S., *Shyūkyō jiten (Diccionario de religiones),* Kōdansha, Tokio, 1988.

Murakami, S. *et al.* (comps.), *Minshū shūkyō no shisō (Pensamiento de las religiones populares),* Iwanami, Tokio, 1971.

Noboru, M., *Ikigami shinkō (Culto a los dioses vivientes),* Hanawashobō, Tokio, 1970.

Pereira, R. A. *et al.* (comps.), *Japanese Religions in and Beyond the Japanese Diaspora,* Institute of East Asian Studies / The University of California, Berkeley, 2007.

Shimazono, S., "The Expansion of Japan's New Religions into Foreign Cultures", *Japanese Journal of Religious Studies,* vol. 18, núm. 2-3 (1991), pp. 105-132.

Yamaori, T. (comp.), *Nihonjinno shûkyōtowa nanika. Sono rekishito miraieno tembō* (¿Qué es la religión para los japoneses? Su historia y perspectivas hacia el futuro), Taiyōshuppan, Tokio, 2008.

RELIGIÓN MESOAMERICANA

YOLOTL GONZÁLEZ TORRES

Los estudiosos de la religión mesoamericana a los que nos referiremos van desde principios del siglo XX hasta la actualidad, aunque se incluyen algunos de mayor antigüedad, todos ellos son registros etnográficos de distintos grupos étnicos, la mayor parte rurales.

Una característica de muchos de estos estudios es el intento de relacionarlos con rasgos prehispánicos (intento que en un tiempo fue objeto de controversia sobre todo en el caso contrario, cuando se trataba de explicar lo prehispánico a través de lo indígena actual).

Alfredo López Austin emitió la premisa de que las actuales religiones indígenas son una versión del pensamiento y prácticas prehispánicas; también señaló cómo el concepto de "larga duración", acuñado por Braudel, permite entender el complejo religioso mesoamericano como "[…] un conjunto estructurado de procesos sociales, creencias y prácticas, valores y representaciones, que se van transformando a lo largo de los siglos" y, además, agrega la existencia de un núcleo duro que protege los valores, las creencias, las prácticas y las representaciones fundamentales que permite hablar de una religión mesoamericana con múltiples variantes".[1] Para él, este último término, así como el de "entidades anímicas", no sólo se encuentra en las concepciones prehispánicas, sino también en las culturas actuales, donde han prevalecido los estudios de la religión en cuestión.

Sin embargo, es indispensable tomar en cuenta la marca del catolicismo traído por los conquistadores españoles en el siglo XVI, el cual penetró y modificó en diversos grados a los diferentes grupos étnicos, según su accesibilidad geográfica, su resistencia, el tipo de evangelización, y otros factores de transformación que derivaron en el llamado "catolicismo popular" o más ampliamente "religión popular". En él, se mezclaron o reacomodaron ambas religiones, es decir, se llegó a un proceso de sincretismo, término que a pesar de haber sido muy discutido, continúa vigente hasta la fecha.

La bibliografía sobre la religión mesoamericana es numerosa. Encontramos algunas referencias desde finales del siglo XIX en los *Anales del Museo Nacional de México,* en el *Journal de la Société des Américanistes,* en los Congresos Internacionales de Americanistas y en otras publicaciones de Europa. Asimismo, numerosos investigadores norteamericanos y europeos llevaron a

[1] A. López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 10

cabo trabajo de campo en el sur de México y Guatemala, por ejemplo, el caso del sueco Carl Lumholtz, que realizó su investigación entre los huicholes. En el primer cuarto del siglo XX se publicaron tanto la obra de ellos sobre algún grupo indígena como artículos específicamente sobre religión (Jacques Soustelle, Theodor Preuss, Alfred Marston Tozzer, Theodor Sapper, Oliver La Farge). Manuel Gamio, en su obra *Forjando patria* (1916), habla sobre las reminiscencias prehispánicas fundidas con los dogmas y misterios de la nueva religión. Al respecto infiere que "fueron acatados sin tratar de comprenderlos". En la obra *La población del valle de Teotihuacan* (1922) define el fenómeno como "religión mixta" o "católica rudimentaria".

En 1926, Robert Redfield inició su investigación sobre Tepoztlan (publicada en 1930 como *Tepoztlan, a Mexican Village*) en donde desarrolló el concepto de comunidad, así como el complejo folk-urbano. En 1930, influido por Marcel Griaule, inició otra investigación bajo el patrocinio del Carnegie Institution of Washington en la península de Yucatán, y extendió sus estudios a Guatemala y Chiapas. En 1934, junto con Alfonso Villa Rojas publicó la monografía *Chan Kom, a Maya village.* En el capítulo V del libro *The Folk Culture of Yucatan* (1941), describe las creencias mayas relacionadas con el trabajo de la milpa, su concepción del universo, sus relaciones con las fuerzas sobrenaturales que la dominan, sus etapas culturales, las creencias que se conjugan en las tradiciones maya y cristiana, el ciclo festivo y las concepciones médicas. En estudios posteriores Redfield refiere que el *ethos* de la comunidad implica una aproximación filosófica de la cultura.

Redfield invitó a jóvenes investigadores a participar en estudios etnográficos, entre los que destacaron: Calixta Guiteras Holmes, quien realizó un trabajo fundamental sobre la cosmovisión entre los tzotziles de San Pedro Chenalhó, cuyos resultados se publicaron en el libro *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil* (1962), Michael Mendelson, quien centró sus estudios en las cofradía y conflictos religiosos en Santiago Atitlán, y Charles M. Leslie, quien recopiló creencias sobre el diablo, brujos, susto, entre otros, en el pueblo zapoteco de Mitla.

En 1937 se fundó la Sociedad Mexicana de Antropología con su *Revista Mexicana,* además de celebrar las "Mesas redondas", junto con la publicación de sus correspondientes memorias en las que se incluían temas sobre religión. En 1938 el antropólogo estadunidense Robert Mowry Zingg, publicó *The Huichols: Primitive Artists.*

En las investigaciones de los años cuarenta es evidente el impacto del paradigma mesoamericano gracias al ensayo del alemán Paul Kirchhoff "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales". Este modelo marcó precedentes al establecer una nueva temática con un gran potencial para articular las diferentes ciencias antropológicas desde una base común.

En 1940 se fundó el Instituto Indigenista Interamericano y empezó la

publicación *América Indígena,* revista que incluía temas sobre la religión. Asimismo, en 1948 se fundó el Instituto Nacional Indigenista que inició importantísimas publicaciones sobre los pueblos indígenas, tanto de autores mexicanos como americanos y europeos; incluyó no sólo monografías, sino también libros dedicados a la religión. Por su parte, el Instituto Nacional de Antropología publicó sus *Anales;* mientras que el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM continuó la revista *Tlalocan* (1943) y, posteriormente, publicó la revista *Anales de Antropología.*

Hacia 1942 se inició el proyecto Chiapas, patrocinado por la Universidad de Chicago, el gobierno del estado de Chiapas y el Instituto Carnegie, en el que participan Sol Tax, Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas. Sol Tax llevó a Zinacantán a un grupo de estudiantes de la ENAH e introdujo una orientación estructural-funcionalista, además de la noción de comunidad aplicada por Redfield entre los pueblos indios de raíz mesoamericana.

Durante los años cincuenta se publicaron varias investigaciones etnográficas que abarcaban el tema de las religiones mesoamericanas como *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America* de Sol Tax (1952). Sin embargo, en la década de los sesenta aumentó considerablemente el número de investigaciones que enfatizaron en las cosmovisiones indias y en sus prácticas religiosas. Se publicaron varios libros como: *Medicina maya en los Altos de Chiapas* de William Holland (1963), *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial* de Gonzalo Aguirre Beltrán (1963), *Cultura y conquista* de George Foster (1962) y *La religión de los totonacas* de Alain Ichon (1973).

En la región maya surgió el estudio de uno de los temas centrales de la antropología mesoamericana: las jerarquías político-religiosas, donde los "cargos" constituían un orden estructurado de forma piramidal, compuesto por una jerarquía religiosa y una civil. Además, surgió como marco teórico el concepto de "cosmovisión", que según Andrés Medina se inició con el libro mencionado: *Los peligros del alma…* de Calixta Guiteras, seguido por varios investigadores como García de León (1969), Días de Salas (1963) e Isabel Kelly (1966).

La colección Handbook of Middle American Indians se editó desde 1964 hasta 1976; sus volúmenes VI, VII y VIII sobre antropología social y etnología fueron dedicados a la religión. Muchos de los estudios etnográficos realizados eran monografías que comenzaban por describir la estructura social y terminaban transcribiendo la cosmología y los estudios de comunidad. Por lo anterior, se les ha criticado, argumentando que brindaban imágenes fragmentadas, cerradas y generalmente sincrónicas de los grupos étnicos, sin historia ni relación, como si se hubieran encontrado aislados.

Para muchos de los investigadores resultaron fundamentales las propuestas de Marcel Mauss sobre el "hecho social total" y la búsqueda de "categorías inconscientes". Ambas se consideraron importantes para el análisis de

la magia, la religión y la lingüística. También fueron relevantes las propuestas del estructuralismo de Levy Strauss y las de la antropología simbólica de Víctor Turner (sobre todo los conceptos de eficacia simbólica, símbolos dominantes y multivocalidad).

La década de los años setenta fue sumamente prolífica en estudios sobre religión. Por ejemplo: *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo* de María Esther Hermitte (1970), *In the Eyes of the Ancestors: Belief and Behavior in a Maya Community* de June Nash (1970), *Santos y supervivencias: funciones de la religión en una comunidad otomí* de James W. Dow (1974), *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition* de Gary H. Gossen (1974), *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital* de Luigi Tranfo (1974), Eva Hunt en su libro *The Transformation of the Hummingbird* utiliza el sistema transformacional de acuerdo a teorías sociocientíficas de Comte, Marx, Durkheim, Freud, Levi Strauss y Turner; *Cultura popular y religión en el Anáhuac* de Gilberto Giménez (1978), *La endoculturación entre los huicholes* de Marina Anguiano y Peter T. Furst (1978).

Además de los investigadores mencionados, otros de diferentes nacionalidades, publicaron obras sobre religión entre los indígenas. Resaltan los pertenecientes a la Misión Arqueológica y Etnológica Francesa en México (actualmente CEMCA) como: Jacques Soustelle, Alain Ichon, Guy StresserPeán y Jacques Galinier. Posteriormente la Misión Etnológica Italiana en México junto con la Universidad de Roma La Sapienza aportó investigaciones a través de algunos de sus destacados miembros como Italo Signorini, Luigi Tranfo y Alessandro Lupo, entre otros.

Alicia Barabás destacó que hubo una etapa en toda la América Latina en la que el estudio de los indígenas fue reemplazado por el de los campesinos, personajes productores, consumidores y comerciantes pero sin cultura, sin religión y cuyas lenguas eran consideradas por muchos antropólogos como: "accidentes históricos condenados a la desaparición".[2] Por la misma razón, los estudios de la religión se vieron relegados, pues se les consideró inútiles. Se dedicaron todos los esfuerzos al mismo tipo de estudios económico-sociales mencionados. En el mundo académico se llegó a pensar que la religión estaba destinada a desaparecer, lo cual, como se ha demostrado, no sólo resultó falso, sino que la religión ha jugado un papel fundamental en nuestro mundo contemporáneo.

En 1990 renació el interés por los estudios de la religión. Aumentó considerablemente la producción etnográfica con nuevos enfoques teóricos, por ejemplo: *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* de Jacques Galinier (1990), *Los volcanes sagrados, mitos y rituales en el Popocaté-*

[2] A. Barabás "Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas", en A. Barabas (coord.), *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el Espacio en las Culturas Indígenas de México,* CONACULTA-INAH, México, 2003, p. 15.

petl y la Iztaccíhuatl de Julio Glockner (1996), *Habitus religioso y plegarias en el santuario del Cristo Negro de Otatitlán, Veracruz* de José Velasco Toro (1997), *Las fiestas de la casa grande: procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola* de Johannes Neurath (2002).

Hacia 1996, en la antropología de la religión, se empezaron a estudiar las dinámicas de los sistemas rituales y su ceremonial, la relación con los sistemas míticos y división del mundo, así como su correlación con los sistemas de configuración de la etnicidad y la identidad. Se incursionó en las categorías de liminalidad, ritualidad y teatralidad (de Víctor Turner), así como en la territorialidad y "conducta ritualizada y ritual conceptualizado" propuesta por Pietro Scarduelli.

En cuanto al concepto de religiosidad popular (en contraparte a la religión católica hegemónica) podemos decir que se publicó un gran número de trabajos, entre los que destacan los de Félix Báez-Jorge, quien, además, estudió otros temas como el nagualismo, los santos y las deidades femeninas. Se enfatiza la parte simbólica de la cultura como históricamente cambiante, ligada a la sociedad y a sus múltiples expresiones materiales, que reproduce la memoria histórica, el patrimonio cultural y la identidad de los pueblos indígenas, mismos que sin duda sufrieron dramáticos fenómenos de desgaste, pero revelaron, al mismo tiempo, una gran capacidad de reelaboración.

Las concepciones acerca de la relación del hombre con la naturaleza y el cosmos presentes en creencias, símbolos y rituales, permean muchas de las investigaciones sobre la religión. En ellas Johanna Broda dio especial importancia al paisaje ritual, al que últimamente se ha contrapuesto la noción de territorialidad.

Existen temas que se pueden considerar fundamentales para el estudio de la religión mesoamericana, entre ellos resaltan: las creencias, los mitos y los rituales relacionados con el maíz y su asociación con la lluvia; el culto a los "aires" y deidades de la naturaleza; petición de lluvias; el concepto del alma y las entidades anímicas (tona, ihiyotl, teyolia, chulel, nagual, ecahuitl); el inframundo o Tlalocan; las creencias en el viaje al otro mundo y su relación con las enfermedades, es decir, la vida después de la muerte; los especialistas religiosos (rezanderos, chamanes, curanderos, graniceros, adivinos, brujos); los sistema de cargos; el culto a los santos y Jesucristo como una sola deidad; el culto a las cruces como reinterpretación de ritos y de símbolos prehispánicos; santuarios y peregrinaciones; culto y creencia en seres sobrenaturales de origen prehispánico (tlacatecolotl, ahuaques, chaneques, aires, etc.); adivinación por diferentes medios como el maíz, colorín, piedras de cuarzo, sueños, peyote, hongos, entre otros; rituales con figuras de papel recortado; sacrificio de aves o incluso de otros animales; banquetes rituales; importancia del número trece y la supervivencia del tonalpohualli o calendario ritual de 260 días.

En los últimos años, en México, han cobrado gran relevancia los estu-

dios del chamanismo y el nagualismo; se han escrito una buena cantidad de libros, además de cinco volúmenes del proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio (*Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*), auspiciado por la Coordinación Nacional de Antropología del INAH. Este proyecto cuenta con un vasto número de publicaciones como la Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, los diferentes atlas etnográficos y otras publicaciones derivadas, además de llevar a cabo el Seminario Permanente de Etnografía Mexicana.

Recientemente se han realizado investigaciones entre un grupo importante de estudiosos en torno al modelo analítico conocido como "perspectivismo". En él, Mesoamérica se plantea como región, concepto y herramienta analítica, teniendo presente que éste no sólo no ha sufrido mella, sino que también ha demostrado una fortaleza de larga duración como un espacio que, sin embargo, debe definirse menos por su rigidez geográfica y más por ser una amplia región de circulación de bienes culturales. Sus preocupaciones se concentran en "la red cósmica de la alimentación", que incluye el chamanismo, la transformación ontológica, la corporalidad y el problema del animismo. Esta corriente propone que no hay frontera entre naturaleza y cultura; además de que el animismo puede leerse a la luz de nuevos enfoques que consideran a la humanidad no sólo como patrimonio de los humanos, sino también de los muertos, los animales, dioses, plantas y objetos que suelen aparecer dotados de agencia, voluntad y perspectiva.

Véanse también

"Espiritualidad indígena en la jurisprudencia interamericana", "Neomexicanidad. Movimiento espiritual", "El diablo y las culturas", "Religiosidades de los pueblos nativos".

Bibliografía

Báez-Jorge, F., *Entre los naguales y los santos,* Biblioteca de la Universidad Veracruzana, Xalapa, 1998.

Barabas, A. (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México,* vols. I y II, INAH, México, 1994 (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie *Ensayos*).

López Austin, A., *Tamoanchan y Tlalocan,* Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

Medina, A., *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana,* UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2003.

RELIGIÓN POPULAR DEL JAPÓN

DANIEL SANTILLANA

Shintoo es el nombre que alude al conjunto de tradiciones religiosas ancestrales de los pueblos primordiales de las islas del Japón. Su sistema de creencias originales ha de buscarse en la tradición oral, pues la escritura llegó al Japón —vía China— en el siglo V de la era cristiana.

Cuando la escritura tomó su lugar en la sociedad japonesa y se organizó el culto nacional, se ordenó, desde el Estado, la confección del canon Shintoo el cual está compuesto por cuatro colecciones escriturales diferentes. Por su parte, los credos arcaicos que incluían una serie de ideas sobre el hombre y la relación hombre-naturaleza, ensalmos, ritos y costumbres funerarias mantuvieron su vigencia entre las masas populares. Podemos entonces señalar por lo menos dos versiones de las mismas creencias, aunque a lo largo de los siglos, hayan mantenido contacto e influencias mutuas: la vertiente del Shintoo contenida en sus escrituras y la vertiente popular de raíces prehistóricas.

El Shintoo que se sostiene en las escrituras ha sido propenso a la consagración de santuarios nacionales. El Shintoo popular, a la celebración de festivales de la fertilidad y rituales de purificación. Por ello, el Shintoo popular ha estimulado el contacto directo con el entorno natural,[1] lo que ha vuelto innecesaria la edificación de santuarios.

Entre el Shintoo nacional y el Shintoo de las aldeas existen, sin embargo, dos fuertes puntos de contacto: la veneración a los Kami y el desinterés por la sistematización teológico-doctrinal.[2]

Aunque la definición de Kami es incierta, a lo largo del tiempo, el fiel de Shintoo (tanto del nacional como el de aldea) ha deseado recorrer en su vida el Kan-nagara-no-michi o camino sagrado y amoldar su vida a las exigencias del Kami. Según Motoori Norinaga (1730-1801), Kami significa "cualquier cosa que sale de lo ordinario, que posee un poder superior o inspira temor",[3] y añade:

[1] Y. Umeda, "The Role of Shinto in Japanese Culture (Past, Present and Future)", ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional Sun and Tao, Korea University, 2009, p. 2, recuperado el 2 de enero de 2016 de <http://www.internationalshinto.org/isf/studies/role_of_shinto.html>.

[2] *Idem*.

[3] D. C. Holtom, *Un estudio sobre el Shintô moderno. La fe nacional del Japón*, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Paidós, Barcelona, 2004, p. 35.

> No comprendo todavía el significado del término Kami. Sin embargo, en general, puede decirse que Kami significa, en primer lugar, los Kami del cielo y la tierra que aparecen en los documentos antiguos y también los espíritus de los santuarios en que son adoradas. Innecesario es decir que incluye a los seres humanos […], pájaros, animales, árboles, plantas, mares, montañas, etc. […]. Ni que decir que entre los seres humanos denominados Kami están incluidas todas las generaciones sucesivas de los Tenno sagrados […] en cada provincia, en cada aldea y en cada familia hay seres humanos que son Kami, cada uno según su propia posición.[4]

Por otra parte, el desinterés por la sistematización teológica propia de Shintoo, significa que Shintoo está orientado a "la vida como tal" en nuestro planeta;[5] ello implica una lectura materialista de la realidad.

El materialismo Shintoo ha determinado su interpretación sobre el significado del entorno natural. Con respecto al papel que cumple la naturaleza en el pensamiento Shintoo, el doctor Umeda afirma:

> Originally, the Japanese people's view of nature was one of awe and respect, revering mountains, forests, rivers and seas as the realm of the *kami*. That attitude was no doubt in part the result of Japan's verdant environment […] but in any case, the Japanese viewed nature not as an adversary to be subdued, but rather as a sacred space overflowing with the blessings of the *kami*, and towards which they were to act with restraint [Originalmente, la actitud de los japoneses respecto a la naturaleza era de temor y respeto, reverenciando las montañas, bosques, ríos y mares como reinos del Kami. Aquella actitud, sin duda, fue originada, en parte, por el entorno exuberante del Japón […] en cualquier caso, los japoneses no consideraban a la naturaleza como un adversario a someter, sino, más bien, como un espacio sagrado en el que sobreabundaban las bendiciones del Kami, frente al cual ellos debían conducirse con reverencia].[6]

El materialismo Shintoo confiere, también, una explicación evolucionista de la muerte. Porque considera que la muerte es sólo el inicio de un proceso de evolución. Esta se realiza en este mundo, Konoyo, por un tiempo indeterminado; si bien, como afirma Yanagida Kunio (1875-1962), primer folclorólogo del Japón, entre éste y el otro mundo, Anoyo, no existen fronteras definidas.[7]

Las fases de la evolución tras la muerte son: del grado de Sorei 祖霊 (periodo inmediato posterior a la defunción), al de Shiryoo (después de algunas

[4] *Idem*.
[5] *Ibid.*, p. 29.
[6] Y. Umeda, *op. cit.*, p. 7.
[7] K. Yanagida, 定本 柳田国男 集，第 十卷．筑摩書房，東京, 1973, p. 120.

décadas de vivir en este estado) y finalmente al de Kami.[8] Estas entidades en proceso de evolución mantienen durante su evolución las mismas necesidades, pasiones ruines o nobles, los mismos afectos, nexos familiares, la misma clase social y patria, que cuando estaban vivas. La mayoría de los japoneses piensa, de acuerdo con Yanaguida, que los difuntos no se transforman en ancestros en el instante en que sobreviene la muerte. Con respecto a lo cual, afirma: "usualmente las personas no pueden reverenciar y llamar ancestros a los muertos que no han rebasado la frontera y cuyas voces y rostros aún no han sido olvidados, por tanto no son *shinrei* [espíritu divinizado del ancestro] aquellos que [apenas] el año pasado o el antepasado [han muerto])".[9]

Yanaguida señala que, aunque formalmente existan diferencias regionales acerca de cómo y en cuántos años un difunto se transforma en ancestro,[10] en el fondo, los japoneses estarían de acuerdo en la realidad de este acontecimiento. De acuerdo con el estudio de Yanaguida, transformarse en ancestro equivale a alcanzar el grado de Kami. De allí que, como dije anteriormente citando a Motoori Norinaga, "en cada provincia, en cada aldea y en cada familia hay[a] seres humanos que son Kami". Devenir, finalmente, en Kami afirma Yanguida, significa que, el difunto, "está completamente purificado del *kegare* y que [ya puede ser] venerado como Kami".[11]

La visión evolucionista no alivia, sin embargo, el terror que provoca el fin de la vida; la extinción es 汚 れ *(kegare),* suciedad; contaminación que se contagia y que hace indispensables los ritos de purificación.

Shintoo fundamenta la distinción entre "muerto" y "ancestro" en la noción de *kegare.* El "muerto" es aquel integrante de la familia que recientemente ha abandonado nuestro mundo y que, por tanto, aún no está limpio del kegare adquirido durante la agonía. El "ancestro", por el contrario, es aquel miembro de la familia que ha accedido al grado de Kami.

Además del terror ante el fin de la vida, el japonés posee un sentimiento de melancólica resignación ante lo inevitable de la muerte. La frase que resume esta melancolía es 物の哀れ (*Mono no aware*) (conciencia de que la vida es un estar muriendo). La *Mono no aware* señala el momento en que el ser humano alcanza a comprender el carácter inevitable del tránsito que todo ser, incluso los Kami primordiales, debe cumplir. No obstante, el universo como tal es eterno; como eterna es la casa reinante del Japón.[12]

[8] *Ibid.,* p. 57.
[9] *Ibid.,* p. 96.
[10] *Ibid.,* pp. 94 y 95.
[11] *Ibid.,* p. 95.
[12] D. C. Holtom, *op. cit.,* p. 24.

Surgimiento del Shintoo de estado

El Shintoo de Estado fue una expresión de las tendencias centralizadoras del Estado japonés, y llevó a la divinización de la figura del Tenno[13] (天皇 Tenno es un sustantivo intraducible, que alude al rey-sacerdote-hijo de los Kami superiores, intercesor y custodio de la correcta adoración a los Kami, salvador de la humanidad, pacificador del cosmos, que rige el Estado y el reino de Japón). La divinización del Tenno se fortaleció durante el régimen Medyi (1868-1912) y continuó durante los reinados de Taishoo (1912-1926) y la primera parte de Showa (1926-1989) hasta la derrota de 1945.

El año 1857 marcó un hito en la historia de Shintoo, ese año, se inició el proceso de disolución del sistema feudal; arrancó la modernización del Japón y el país se abrió a la influencia occidental. La modernización del Japón se realizó en todos los ámbitos, incluido el religioso. En el contexto de la modernización a marchas forzadas, el gobierno japonés se propuso replicar las instituciones europeas, por lo que en 1872, estableció el Ministerio de Religiones "que incluía en su jurisdicción los asuntos del Shintoo y del Budismo".[14]

La tarea prioritaria de este ministerio fue la separación de estas dos religiones. En 1875 se disolvió la unión de sus instituciones y se estableció la supervisión legal de ambas como doctrinas separadas "mediante el establecimiento de la Oficina de Santuarios y Templos del Ministerio del Interior",[15] así los santuarios Shintoo quedaron bajo la protección especial del gobierno, al tiempo que, oficialmente, se identificaba a Shintoo como la expresión étnica del pueblo japonés.[16] El que Shintoo fuera declarado expresión étnica salvaba los legalismos relacionados con la libertad religiosa consagrada en la Constitución de 1888, y con el Rescripto Imperial en Educación de 1890, en el cual se definía a Shintoo como institución educativa no religiosa.[17] Tal fue el nacimiento del Shintoo de Estado.

Como ideología de Estado, en los años siguientes, Shintoo habría de sufrir los avatares y vaivenes del Estado japonés.

[13] R. Shoji, "The Failed Prophecy of Shinto Nationalism and the Rise of Japanese Brazilian Catholicism", *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 35, núm. 1 (2008), p. 4, recuperado el 30 de diciembre de 2015 de <https://nirc. nanzan-u.ac.jp/nfile/2947>.

[14] D. C. Holtom, *op. cit.,* p. 71.

[15] *Ibid*., p. 74.

[16] Y. Umeda, *op. cit.,* p. 2.

[17] R. Shoji, *op. cit.,* p. 4.

Shintoo en ultramar

Puesto que el pensamiento Shintoo ha sido considerado como una cuestión de etnicidad, y debido a que Shintoo carece de sentido misionero, su difusión ha estado ligada al establecimiento de comunidades japonesas en otros ámbitos geográficos. Además, ya que a partir de Meidyi, el Shintoo formaba parte de la política del Estado japonés, fue el Estado mismo el que cuidó de promover de manera directa la propagación de Shintoo; asignándole, sobre todo en la expansión del imperio por el Pacífico, un papel fundamental en la creación de la "Esfera de coprosperidad del este asiático", política que guió y justificó las acciones del Estado durante la Guerra del Pacífico (1930-1945).

Shinto en la expatriación

El establecimiento de Shintoo allende las fronteras japonesas comprendió históricamente dos vertientes, en primer lugar, la emigración originada por la crisis del campo japonés entre 1900 y 1920; en segundo lugar, el militarismo imperial que, en sucesivos momentos, alteró las fronteras del imperio. Cada uno de estos procesos de expansión puede subdividirse, a su vez, en momentos diferenciados.

Entre 1880 y 1900, la migración, estimulada por la crisis del agro japonés, se dirigió a las islas de Hawai, pero a partir de 1907, el gobierno japonés se vio precisado a diversificar las zonas para el traslado de sus súbditos, debido a la restricción del gobierno norteamericano a la entrada de japoneses a su territorio.[18]

El terremoto de Kanto (1923) agudizó la crisis del campo japonés.[19] En este sentido fue de gran importancia que Brasil, en pleno auge agrícola, aceptara sucesivas oleadas de japoneses. La primera, desde finales del siglo XIX hasta los años veinte. La segunda, poco antes de la Guerra del Pacífico. La tercera, de 1952 a 1967. Las principales áreas de concentración de estos grupos poblacionales fueron los estados de São Paulo y Paraná.[20] Los inmigrantes japoneses se dirigieron asimismo a Paraguay, Perú, Bolivia y Argentina. Por tal razón, estos países, sobre todo Brasil y Argentina, son actualmente los países de Latinoamérica con mayor población de origen japonés. En Norteamérica, Hawai y California son los estados con más alto índice de población con raíces japonesas. En todos ellos, las colonias japonesas construyeron sus respectivos santuarios, por lo cual comenta el doctor Umeda:

[18] *Idem*.
[19] *Ibid.*, p. 5.
[20] *Ibid.*, p. 4.

"During the period between about 1915 and 1945, it was said that wherever there are Japanese people, there is a Shintoo shrine [durante el periodo entre 1915 y 1945, se decía: dondequiera que haya japoneses habrá un santuario Shintoo]".[21]

Sin embargo, como el profesor Shoji ha señalado, la asunción de la ciudadanía brasileña (argentina, peruana, etc.) ha determinado que los descendientes de los emigrantes japoneses, en el transcurso de las generaciones, poco a poco abandonaran el ideario Shintoo y se bautizaran en la Iglesia católica o se adhirieran a alguna otra Iglesia cristiana.[22] Lo que demuestra que la identidad occidental es incompatible con Shintoo. Tal como el novelista japonés Endoo Shuusaku lo había expresado, con mortal angustia, en reiteradas ocasiones: "no se puede ser cristiano y japonés simultáneamente".[23]

Por otra parte, el régimen Meidyi, como dije anteriormente, urdió la colonización del área del Pacífico asiático bajo el lema *fukoku kyōjei* ("enriquecer el país, fortalecer la milicia"). La política de la "Esfera de coprosperidad del este asiático" incidió en la fundación de santuarios Shintoo en diversos países del continente. A estos, alrededor de 600 santuarios del Asia-Pacífico, se les denomina *kaigai dyindya*.[24] Entre ellos destacan, afirma el doctor Umeda, los santuarios "Chōsen Dyingū" y "Fuyo Dyingū" en Corea.[25]

En cualquier caso, ya fuera como inmigración pactada entre el Estado japonés y algunos gobiernos de América Latina o mediante la colonización producto de la expansión militar, Shintoo creció en compañía de los japoneses que abandonaron su lugar de origen.

En la actualidad, grupos como la International Shintoo Foundation (que a su vez ha organizado las conferencias "Sun and Tao"), aunque reconocen que el Shintoo conforma una interpretación de la realidad sólo accesible al pueblo japonés, promueven el diálogo interreligioso sobre la base del Kokoro (corazón / mente) de Shintoo: la lucidez reverencial de Shintoo frente a la sacralidad de todo lo que existe. Ella delinea la principal diferencia entre oriente y occidente. Mientras occidente ha supuesto que la naturaleza debe someterse al hombre para hacer con ella lo que le acomode, oriente ha encontrado en la realidad tangible e intangible un motivo de temor, cuidado y amor. Este amor por lo existente, constituye me parece, uno de los valores más dignos de tomarse en cuenta en Shintoo.

サンティジャナ・ダニエル

[21] Y. Umeda, *op. cit.,* p. 4.

[22] R. Shoji, *op. cit.,* pp. 34 y 35.

[23] D. Santillana, "Oriente y occidente en la narrativa de Shuusaku Endoo", *Estudios de Asia y África,* vol. 27, núm. 3 (1992), p. 503.

[24] Y. Umeda, *op. cit.,* p. 4.

[25] *Ibid.,* p. 4.

Véanse también

"Religiones de origen japonés", "Soka Gakkai en México", "Migración internacional y cambio religioso", "Mercado libre de la fe".

Bibliografía

Holtom, D. C., *Un estudio sobre el Shintô moderno. La fe nacional del Japón,* trad. de María Tabuyo y Agustín López, Paidós, Barcelona, 2004.

Santillana, D., "Apuntes sobre la idea de muerte en Shinto", en Carmen V. y Mauricio R. (coords.), *Teoría e historia de las religiones,* vol. 2. UNAM, México, 2010, pp. 181-201.

Shoji, R., "The Failed Prophecy of Shinto Nationalism and the Rise of Japanese Brazilian Catholicism", *Japanese Journal of Religious Studies,* vol. 35, núm. 1 (2008), recuperado el 30 de diciembre de 2015 de <https:// nirc. nanzan-u.ac.jp/nfile/2947>.

Umeda, Y., "The Role of Shinto in Japanese Culture (Past, Present and Future)", ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional Sun and Tao, Korea University, 2009, recuperado el 2 de enero de 2016 de <http:// www.internationalshinto.org/isf/studies/role_of_shinto.html>.

Yanagida, K., 定本 柳田国男 集, 第 十卷. 東京: 筑摩書房, 1973.

RELIGIÓN Y PERIFERIA URBANA

Paulo Barrera Rivera

Las prácticas religiosas en las periferias urbanas de América Latina muestran características particulares, resultantes de la interacción de los grupos religiosos con la realidad social y económica de esas regiones.

El fenómeno religioso de los migrantes en la periferia urbana

El concepto de periferia es complejo y requiere el uso de diversas variables: pobreza como desposesión de medios de sobrevivencia física, insuficiencia de renta, precariedad de la vivienda, ausencia de políticas sociales, violencia y falta de garantía de derechos básicos de ciudadanía. Esos componentes de la periferia son importantes para entender el papel de grupos religiosos cristianos (evangélicos y católicos) que acogen fraternalmente a los migrantes y sus descendientes procedentes del interior de los países. Hay que considerar que la carencia no es una referencia suficiente para pensar en la periferia, porque en ésta hay mucha creatividad social, cultural y económica. Los habitantes de la periferia no sobreviven solamente, sino que producen y se reproducen, tanto en el aspecto económico material como en el simbólico cultural. La misma situación de carencia estrecha los lazos de solidaridad y genera formas singulares de sociabilidad como se ejemplifica en los trabajos de Bonduki (1998) sobre Brasil y de Steinhauf (1991) sobre Lima.

En los estudios acerca de la religión en América Latina ha sido común afirmar el carácter popular de las religiones de mayor crecimiento, especialmente de las iglesias pentecostales. De hecho, los datos de los censos muestran que los pentecostalismos crecen especialmente entre los más pobres.[1] Sin embargo, en los abundantes estudios sobre las periferias urbanas se cons-

[1] *Cf.* Censos IBGE Brasil, 2000 y 2010; sobre Argentina F. Mallimaci (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Biblos Buenos, Aires, 2013; sobre Perú M. Marzal, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Trotta, Madrid, 2002; sobre México R. de la Torre, y C. Gutiérrez Zúñiga, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, El Colegio de Jalisco / El Colegio de la Frontera Norte / CIESAS / El Colegio de Michoacán / Segob/ Universidad de Quintana Roo, Guadalajara, México, 2007; y también sobre Argentina A. Suárez, *Creer en las villas. Devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires*, Biblos, Buenos Aires, 2015.

tata un vacío de estudios, que tomen en cuenta las variables religión y migración. Por regla general los pocos estudios sobre religión y periferia se limitan a constatar el crecimiento pentecostal, lo que hace evidente la casi ausencia de estudios comparativos que permitan proyectar teorías explicativas que vayan más allá de los casos particulares de cada país.

La fuerte presencia de migrantes en los grupos pentecostales de las periferias urbanas permiten cuestionar el papel que esas Iglesias cumplen en relación con la experiencia de los migrantes a lo largo del proceso de establecimiento en las periferias urbanas de los distintos contextos y realidades de los países de la región. Una hipótesis interesante está relacionada con la conocida capacidad de las Iglesias de integrar nuevos convertidos a una comunidad de "hermanos". Investigaciones recientes han demostrado la importancia de la sociabilidad religiosa en la periferia urbana.[2] Frente a las dificultades sociales y económicas del contexto de la periferia, las iglesias constituyen un soporte a través de redes de ayuda legitimadas por la práctica de dar asistencia a los miembros del grupo. A lo largo de varias generaciones, las familias de migrantes aprenden que es ventajoso ser miembro de esas Iglesias. Un ejemplo elocuente se encuentra en el problema de segregación social y espacial que sufren los migrantes durante varias décadas mientras se transforman de migrantes a habitantes de la periferia. Con frecuencia, sucede que un nuevo migrante encuentra fácilmente un coterráneo, un paisano, que llegó años antes y ya se integró a una Iglesia. El lugar de origen común constituye una referencia sociocultural que interactúa con la referencia religiosa nueva. Es decir, no se pierden las referencias culturales de origen,[3] sino que se reinterpretan de acuerdo con las nuevas condiciones sociales y culturales. Para el caso de Brasil, por ejemplo, está demostrado que los migrantes negros sufren más la exclusión social en las grandes ciudades.[4] De modo que los motivos que llevan a los migrantes a entrar en las iglesias pentecostales están vinculados al espacio de sociabilidad entre personas con elementos culturales y experiencias de exclusión social que tienen en común. Esta hipótesis es más compleja y más rica para explicar el crecimiento pentecostal en la periferia que la simplista afirmación de que el pentecostalismo es una religión de pobres.

[2] *Cf.* A. Zaluar, "Crime, medo e política", en A. Zaluar, y M. Alvito (coords.), *Um século de favela*, FGV, Río de Janeiro, 1988; M. Alvito, *As cores de Acari: uma favela carioca,* FGV, Río de Janeiro, 2001; R. de Almeida, y T. D'Andrea, "Pobreza e redes sociais em uma favela paulistana", *Novos Estudos,* CEBRAP, núm. 68 (2004); M. Alvito, 2001; Almeida y D'Andrea, 2004; y P. Barrera, *Evangélicos e periferia urbana em São Paulo e Rio de Janeiro. Estudos de sociologia e antropologia urbanas*, CRV, Curitiba, 2012.

[3] *Cf.* K. Paerregaard, "The Dark Side of the Moon. Conceptual and Methodological Problems in Studying Rural and Urban Worlds in Peru", *American Anthropologist,* vol. 100, núm. 2 (1988).

[4] *Cf.* A. Brandão, *Miséria da periferia. Desigualdades raciais e pobreza na metrópole do Rio de Janeiro,* Pallas, Río de Janeiro, 2004; y L. Carril, *Quilombo, favela e periferia: a longa busca da cidadania,* Anna Blume / FAPESP, São Paulo, 2006.

Los grupos religiosos en la periferia urbana parecen tener suficiente elasticidad para ajustar sus discursos y prácticas de acuerdo con la realidad social y económica del vivir diario de la periferia, marcada, de forma predominante, por la cultura de los migrantes. Nos parece que las propias características sociales y culturales de la periferia crean condiciones propicias para prácticas sociales y religiosas más elásticas. La proximidad de las Iglesias y la multiplicidad de opciones religiosas ofrecen a los individuos un abanico de opciones religiosas evangélicas sin fronteras claras. Por ejemplo, las prácticas sociales en el campo de las costumbres, la sexualidad, la diversión y el placer de los habitantes de las periferias no parecen estar rígidamente pautadas por la moral evangélica tradicional conservadora. En nuestras propias investigaciones de campo en la ciudad de San Pablo hemos constatado la tolerancia de los líderes pentecostales con las uniones libres, las madres solteras e incluso con los traficantes de droga que solicitan apoyo pastoral frente a la realidad de violencia armada en que viven.[5] Debe entenderse que en ese contexto las relaciones de vecindad, de parentesco y también las relaciones de poder local son marcadas por la poca o nula presencia del Estado o el poder público.[6]

La periferia urbana y la transformación reciente del campo religioso

La información disponible muestra que en las últimas dos décadas ha habido importantes cambios en el escenario religioso latinoamericano en general. Este hecho está relacionado con la realidad de la periferia urbana. Entre los aspectos más importantes de esa transformación podemos mencionar dos principales: la fragmentación de las grandes Iglesias y la inestabilidad de la pertenencia religiosa. Ambos aspectos son resultado del gran aumento de la competencia religiosa, especialmente de las Iglesias de tradición cristiana, que se disputan los seguidores mediante una considerable inversión de recursos. Los evangélicos en general hacen campañas para atraer a los católicos y a los seguidores de religiones indígenas y afroamericanas. En contraposición, los pentecostales utilizan un discurso agresivo e intolerante hacia las religiones afroamericanas e indígenas. Al interior del pentecostalismo la competencia es fuerte y la evidencia se encuentra en el tránsito religioso de sus seguidores, que con frecuencia se salen de una religión pentecostal para entrar a otra. Al mismo tiempo, la reacción católica por recuperar a sus fieles es parte importante de la disputa. La fragmentación pentecostal es la más

[5] *Cf.* P. Barrera, *op. cit.*, y F. Teixeira, *A teia do bandido: um estudo sociológico sobre bandidos, policiais, evangélicos e agentes sociais,* tesis doctoral, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro, 2013.

[6] *Cf.* M. Alvito, *As cores de Acari…, op. cit.*

evidente. Es un hecho curioso, pues se trata precisamente del sector religioso más beligerante en su propaganda proselitista. Por ejemplo, la Iglesia pentecostal más grande en Brasil, Asambleas de Dios, tiene 12 millones de seguidores, pero está fraccionada en innumerables ministerios.[7] Por su lado el catolicismo muestra cambios importantes con el surgimiento de comunidades alternativas dirigidas por laicos y toleradas por la jerarquía.[8] Un último aspecto de esa transformación es el fenómeno de los "sin religión" o la indiferencia religiosa.

No se puede dejar de destacar el aumento de la indiferencia religiosa en la periferia urbana, precisamente porque es la periferia donde más ha crecido el pentecostalismo. Es decir, mucha gente pobre parece darle la espalda a la religión. No es simplemente una hipótesis provocadora, hay datos que lo constatan; este hecho, nuevamente, desafía la típica idea de que cuanto más pobre más religiosa es una persona. El *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*[9] muestra que la quiebra del monopolio católico está relacionada no sólo con el aumento de los evangélicos, sino también con el aumento de la indiferencia. Así, por ejemplo, la región metropolitana de Buenos Aires es la menos católica y en ella las personas indiferentes llegan a 20%. En Brasil se repite un fenómeno semejante, pues a nivel nacional el porcentaje de los "sin religión" es de alrededor de 8%, pero en las periferias de São Paulo el porcentaje alcanza hasta 15%.[10] Algo similar se constata en México, según el *Atlas de la diversidad religiosa en México*.[11] Es aparentemente contradictorio, en los lugares en dónde hay más Iglesias, las favelas, por ejemplo, en donde las iglesias pentecostales están muy cerca unas de las otras, también es alto el porcentaje de los que se dicen "sin religión". En los lugares que tienen mayor oferta religiosa también aumenta la indiferencia hacia las religiones. Un buen camino para entender este fenómeno es el efecto de saturación de la oferta religiosa, que provoca que la religión pierda importancia al presentarse tan diversa, cambiante y multiforme. Esto acompañado de la facilidad para entrar y salir de una religión o Iglesia. Parece haber quedado atrás la época en que cambiar de religión o de Iglesia era una experiencia traumática, decisiva y definitiva.

Para analizar la importancia que la religión tiene en la vida de las personas que habitan en las periferias es necesario tener en cuenta los importan-

[7] *Cf.* M. Fajardo, *Onde a luta se travar: a expansaõ das Assembléias de Deus no Brasil urbano (1946-1980),* tesis doctoral, Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2015.

[8] V. Ramos, *Arranjos comunitários alternativos católicos na região do ABC: análise sociológica de um tipo de catolicismo na sociedade contemporânea,* tesis doctoral, Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2013.

[9] F. Mallimaci (dir.), *op. cit*.

[10] *Cf.* C. R. Jacob, *et al., Religião e sociedade em capitais brasileiras,* PUC-Rio, Río de Janeiro, 2006; y P. Barrera, *op. cit.*

[11] *Cf.* R. de la Torre, y C. Gutiérrez Zúñiga, *op. cit*., pp. 116 y ss.

tes cambios litúrgicos en las Iglesias cristianas carismáticas: las comunidades católicas alternativas y el pentecostalismo. El culto carismático se caracteriza por las fuertes emociones colectivas promovidas por los líderes: oraciones, alabanzas, exorcismos, glosolalia, danzas, gritos, risas, entre otras. Siempre hay mucha música, luces y sonidos. En las periferias pululan innumerables grupos que hacen esos cultos en las casas. Basta una sala y un aparato en dónde colocar un disco de música góspel para organizar el culto (o la fiesta). Éste constituye un tiempo de catarsis, de esparcimiento, de éxtasis, de alegría; un verdadero paréntesis en la dura y difícil vida. Además, la lectura y el estudio de la Biblia han pasado a ocupar lugar de segunda importancia, por lo que la Biblia y el himnario son cada vez más dispensables en los cultos. En la actualidad, todavía es posible reconocer a un pentecostal en la calle por su forma de vestir y porque lleva consigo una Biblia, aunque su uso en el culto ya no es como texto, sino como símbolo de poder, de confianza, de identidad.[12] Son cultos bastante dinámicos, con los cuerpos en movimiento; muy diferentes de la tradición cristiana en general de cuerpos quietos, controlados, predispuestos para la meditación, la lectura y el estudio de los textos sagrados. El cambio es muy importante. Los cuerpos en movimiento no pueden leer y menos estudiar un texto. Incluso es posible decir que la gente en las periferias va a las iglesias o se adhiere a grupos religiosos en busca de emociones fuertes. Pero sin duda hay otras razones muy pragmáticas como buscar solución a problemas familiares, conyugales, de salud o de sociabilidad. Todos absolutamente legítimos. Pensar en la religión como diversión o como recreación es una hipótesis que tiene mucho sentido en las periferias urbanas, especialmente si se toman en cuenta las escasas inversiones del poder público en las periferias urbanas. Difícilmente pueden encontrarse parques, plazas y campos deportivos en una favela. Menos todavía un teatro o una biblioteca.

El resultado de la interacción entre religión y realidad en la periferia urbana ha mostrado novedades. Sin embargo, debe subrayarse que el estudio de ese fenómeno, del tema religión y periferia urbana, es aún insuficiente. La abundante información sobre la realidad social y económica de las periferias urbanas latinoamericanas, producida por la sociología y antropología urbana, la geografía social e inclusive por el área de arquitectura y urbanismo, generalmente no es tomada en cuenta por los estudiosos de las religiones.

Véanse también

"Pentecostalismo", "Movimiento de renovación carismática católica", "Población sin religión", "Religión y política: Brasil".

[12] *Cf.* P. Barrera, *Tradição, transmissão e emoção religiosa. Sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina,* Olho d'Água, São Paulo, 2001.

Bibliografía

Barrera, P., *Evangélicos e periferia urbana em São Paulo e Rio de Janeiro. Estudos de sociologia e antropologia urbanas,* CRV, Curitiba, 2012.

Birman, P. *et al.*, *Religião e espaço público,* Attar / CNPq / Pronex, São Paulo, 2003.

Lomnitz, L., *Cómo sobreviven los marginados,* Siglo XXI, México, 1975.

Suárez, A., *Creer en las villas. Devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires,* Biblos, Buenos Aires, 2015.

Silva, L. A. *et al.*, *Vida sob cerco. Violência e rotina nas favelas de Rio de Janeiro,* Faperj, Río de Janeiro, 2008.

RELIGIÓN Y POLÍTICA: BRASIL

Luiz Antônio Cunha

Como sucedió con las colonias ibéricas en América, la independencia de Brasil fue propiciada por la invasión de las tropas de Napoleón Bonaparte a España y Portugal, en 1807. Pero el proceso brasileño fue distinto. Al contrario de España, donde el aparato de Estado se vio erosionado frente al invasor y liberó el control metropolitano sobre los virreinatos en América, Portugal salvó el suyo al trasladar a Brasil, en 1808, una parte sustancial de las burocracias civil, militar y eclesiástica. Así, en lugar de surgir como una república, como lo hicieron sus vecinos, Brasil nació independiente en 1822 como una monarquía. Aunque, al igual que ellos, heredó de la metrópoli el patronato y el catolicismo como religión del Estado.

El favorecimiento de la inmigración europea, en particular de origen germánica, parcialmente luterana, potenció las posiciones liberales y masónicas a favor de la separación entre Iglesia y Estado, como en otros países de la región. Sin embargo, la realización efectiva de esas posiciones se retrasó en Brasil debido a la reacción del clero católico, al que la legitimidad del régimen monárquico —que estaba declinando, por cierto, desde 1870— tanto le debía. Sin esta limitación, otros países latinoamericanos apoyaron más rápidamente la inmigración, como en Argentina, cuya Constitución de 1853 estableció la libertad de culto sin restricciones, a pesar de mantener el catolicismo como religión del Estado. Con vistas al estímulo de la inmigración europea, dicha Carta Magna extendió los derechos civiles a todos los habitantes del país, incluso a los extranjeros.

En las escuelas públicas brasileñas hubo muchas dificultades para resquebrajar el monopolio religioso. En 1878, los alumnos no católicos quedaron exentos de participar en las asignaturas y las prácticas religiosas en el Colegio Pedro II, institución de referencia de la enseñanza secundaria, pero en las provincias esa posibilidad les era negada en los establecimientos similares. El año anterior, Uruguay había aprobado una norma similar y México había prohibido toda presencia religiosa en la enseñanza pública desde 1874.

Separación y asociación

El régimen republicano establecido en 1889 separó a la Iglesia católica (y a cualquier otra religión) del Estado, aunque en un proceso principalmente

conciliador. Las propiedades eclesiásticas no fueron tocadas por el nuevo gobierno, y los miembros del clero siguieron recibiendo sus sueldos durante un año. La Constitución de 1891 garantizó la libertad de culto a todas las religiones, pero el Código Penal criminalizaba la *charlatanería,* según el criterio de las autoridades policiales, lo cual penalizaba a los cultos afrobrasileños y al espiritismo kardecista. La enseñanza pública fue declarada laica en todos los niveles y los establecimientos de enseñanza privados —mantenidos por instituciones protestantes— pudieron expandirse libremente.

En el periodo republicano la Iglesia católica desarrolló un patrón de actividad política diferente al de la época de la monarquía; aunque estaba separada del Estado, se mantuvo asociada en aspectos de alta relevancia política como en las relaciones internacionales. La creación de nuevas diócesis en regiones de baja densidad de población, con pleno apoyo gubernamental, contribuyó a mantener la presencia brasileña junto a las fronteras. La entente Iglesia-Estado permitió resolver pendencias territoriales como el conflicto entre Brasil y Bolivia, arbitrado por el nuncio apostólico, en cuyo palacio de verano se firmó en 1903 el Tratado de Petrópolis.

Dicha entente fue complementada por aparatos de hegemonía especializados en la producción intelectual realizada por católicos no clérigos, para lo cual se creó un centro de estudios, origen de la primera universidad confesional del país. También los militares fueron objeto de atenciones, con miras a contener la influencia positivista en la oficialidad. Ambas iniciativas tuvieron éxito y rindieron frutos a partir de la década de 1920, cuando los regímenes políticos de Salazar en Portugal y de Mussolini en Italia sirvieron de modelo para contener los conflictos políticos e ideológicos que, en Brasil, dilaceraban al propio Estado. Tales fuentes de inspiración fascista se alimentaron del conservadurismo católico que tanto en Europa como en América se evocaba como solución para los problemas de los individuos y de la sociedad.

Durante los 15 años en que Getúlio Vargas presidió la República (1930-1945, como dictador o presidente electo), las relaciones Estado-Iglesia católica se estrecharon y se consagró la colaboración recíproca en pro de los intereses colectivos, formulación que sintetizaba las prácticas en uso, que se inscribió en la Constitución de 1934. Bajo distintas formulaciones, dicha consigna fue incorporada por las subsiguientes, hasta la Constitución más reciente de 1988.

El régimen liberal democrático inaugurado en 1946 no fue capaz de institucionalizar los conflictos político-ideológicos que dividían al país, potenciados por la Guerra fría. La intervención militar en la política asumió entonces una inédita identidad religiosa cristiana, mediante la idea de regeneración moral, compartida por el positivismo remanente. Desde comienzos de la década de 1960 se explicitó en la Escuela Superior de Guerra la doctrina de que el "enemigo interno" era el mismo que el "externo", es decir, el materialismo marxista, que amenazaba las tradiciones cristianas del pueblo brasileño.

Militancia cristiana en la política

En la primera mitad de los años sesenta, el papel tradicional de la Iglesia católica como difusora de ideologías tendentes a mantener el orden se debilitó a causa del *aggiornamento* promovido por el Concilio Vaticano II, que encontró resonancia en parte del clero brasileño. Al trasladar su tradicional foco elitista hacia la "opción preferencial por los pobres", inductora de la teología de la liberación, la institución incentivó la militancia social de los cuadros religiosos y laicos con el fin de competir con los comunistas o aliarse con ellos en la dirección política de los movimientos sociales y sindicales.

El espacio cedido por los sectores de la Iglesia católica, en su lado conservador, fue ocupado por instituciones evangélicas de origen norteamericano, entre las cuales se encuentra el Movimiento por el Rearmamento Moral, que pretendía combatir al comunismo en defensa del "mundo libre".

Sin embargo, la Iglesia católica aún era en su mayoría conservadora. En sintonía con la burguesía, temerosa del "peligro comunista" que estaría oculto en las reformas de base propuestas por el presidente de la república João Goulart, diversos movimientos religiosos incentivaron a los fieles a realizar las "Marchas de la familia con Dios por la libertad", que tuvieron lugar en ciudades grandes y medianas del país, inmediatamente antes y después del golpe militar de abril de 1964, que se benefició de ese valioso apoyo en la fase de represión política y sindical.

Las jerarquías católicas y evangélicas celebraron el éxito del golpe militar, pero los frutos políticos se distribuyeron desigualmente, en particular en los programas de alfabetización popular en la radicalizada región noreste. Mientras el Movimiento de Educación de Base, originariamente católicorenovador, se frenó y reorientó hacia la derecha, la Cruzada de Acción Básica Cristiana, evangélica-conservadora, recibió un generoso apoyo del gobierno brasileño y de la United States Agency for International Development (USAID). El "método Paulo Freire", originario de la misma región y del campo cristiano, fue prohibido en todo el país y se difundió en todo el mundo gracias al apoyo que recibió de la Conferencia Mundial de Iglesias, en Ginebra, Suiza.

Durante los primeros años del periodo dictatorial, la represión a cuadros religiosos y laicos de la Acción Católica, principalmente obreros, religiosos y estudiantiles, derivó en frecuentes reuniones de dirigentes eclesiásticos y militares en busca de soluciones de compromiso que salvasen la alianza cada vez menos incondicional. La posición más expresiva fue la del arzobispo de Olinda y Recife, Helder Câmara, designado el mismo año del golpe militar por Juan XXIII para ser titular de la más importante diócesis de la región noreste. Allí adoptó una postura de resistencia no violenta contra el régimen militar, cuyos efectos políticos y económicos denunció reiteradamente.

Tal situación cambió radicalmente tras el "golpe dentro del golpe" de di-

ciembre de 1968, cuando los elementos remanentes del Estado de derecho fueron suprimidos. La radicalización política fue impulsada por el movimiento estudiantil y por el renacido movimiento obrero, lo que intensificó la represión política que, a su vez, favoreció el surgimiento de movimientos de lucha armada rural y urbana, que eran objeto de más y más represión. Cuadros religiosos y laicos fueron victimizados en dicha ola represiva, inclusive los que no se adhirieron a la lucha armada, lo que llevó al progresivo alineamiento de la alta jerarquía de la Iglesia católica, así como de las evangélicas tradicionales (presbiteriana, metodista y bautista), con el movimiento por las libertades democráticas.

El agotamiento de la dictadura, potenciado por dicho movimiento, aceleró el proceso de transición política que, a mediados de los años ochenta, propició la salida negociada de los militares del poder y la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente. Dos fenómenos políticos inéditos marcaron el campo político desde entonces. Primero, la proyección política de los movimientos populares de carácter social y sindical, los cuales lograron formar un partido político de masas con actuación en todo el país, algo sin precedentes en la historia de Brasil: el Partido de los Trabajadores (PT). Segundo, la organización de *bancadas,* es decir, el reagrupamiento de diputados y senadores en función de intereses corporativos, independientemente de los partidos políticos. El primer fenómeno reforzó la estructura partidaria; el segundo, la debilitó.

Desde las elecciones parlamentarias de 1986, cuando la Cámara de Diputados y el Senado formaron la Asamblea Nacional Constituyente, el número de diputados evangélicos creció considerablemente, debido a la inversión realizada por los partidos conservadores para contraponerse a los movimientos populares y al PT. Como resultado se formó entonces una *bancada evangélica,* y a pesar de ser poco numerosa se alió siempre al campo conservador y logró decidir disputas entre corrientes político-ideológicas antagónicas.

En la Constitución promulgada en 1988, el naciente movimiento laico apenas logró impedir que la alianza entre la Iglesia católica (con el capital político acumulado al final de la lucha contra la dictadura) y las Iglesias evangélicas (con protagonismo reciente y creciente de las pentecostales) generara un retroceso en varios dominios. Por ejemplo, la enseñanza religiosa se mantuvo en las escuelas públicas, pero sólo en el nivel fundamental y con carácter facultativo, en lugar de ser obligatoria y en todos los niveles, como lo pretendía aquella alianza; el aborto fue permitido en ciertos casos, mientras católicos y evangélicos pretendían prohibirlo en cualquier circunstancia. En cambio, en todos los casos en los que la religión estaba presente, los cultos afrobrasileños fueron discriminados por los cristianos. Los *terreiros* resultaron damnificados y los alumnos practicantes del *candomblé* y de la *umbanda,* al ser identificados, fueron hostigados por profesores y maestros en las escuelas públicas.

Campo religioso en conflicto

Por su parte, la alianza estratégica católico-evangélica enfrentaba dificultades en función de los cambios en el campo religioso y de las reacciones manifestadas por los diferentes protagonistas. El número de seguidores del catolicismo se redujo sensiblemente en beneficio, principalmente, de las Iglesias evangélicas. En el mismo periodo se incrementó el número de individuos seguidores de religiones no cristianas e incluso sin religión.[1]

La investidura del papa Juan Pablo II marcó una reorientación hacia la derecha de la Iglesia católica, incluso en Brasil, pues los obispos pasaron a ser electos entre los cuadros no comprometidos con la militancia anterior. La excepción se mantuvo en el campo, donde el Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra (MST) todavía tenía el apoyo eclesiástico. De hecho, en el campo el catolicismo aún es la religión dominante.

La Iglesia católica reaccionó ante el incremento de las Iglesias evangélicas y adoptó prácticas típicas de sus rivales como los grandes espectáculos, el empleo de los medios masivos de comunicación[2] y el estímulo a sus propios movimientos de carácter pentecostal. La iniciativa más osada fue el *concordato* entre el Estado brasileño y el Vaticano, un acuerdo inédito en el país, inexistente durante la vigencia del patronato. El documento propuesto por el papa fue homologado por el Congreso Nacional y promulgado por el presidente de la República en febrero de 2010. En él se le aseguran a la Iglesia católica privilegios especiales en términos políticos, fiscales, laborales y educativos, entre otros. La pronta reacción evangélica al concordato fue atenuada por diversas contrapartidas.

Una vez restablecido el Estado de derecho, la Iglesia católica continuó con su acción política ejerciendo influencia directa principalmente sobre los miembros de los poderes Ejecutivo y Judicial, de acuerdo con las prácticas desarrolladas desde comienzos del régimen republicano. A diferencia del clero católico, que siempre participó en el núcleo del poder político, el evangélico debe abrirse camino para ingresar en un espacio que ya está sólidamente ocupado. Esto explica su acción preferencial sobre el Poder Legislativo, mediante la elección de pastores y obispos, para lo cual el control directo

[1] Los seguidores del catolicismo pasaron de 93.1% en 1960 a 64.6% en 2010. Correlativamente a esta disminución, los seguidores de denominaciones evangélicas crecieron de 4% a 22.2% en el mismo periodo. La proporción de los que se declararon "sin religión" aumentó de 0.5% en 1960 a 8% cinco décadas después.

[2] En 2014 había 11 emisoras de televisión abierta directamente controladas por instituciones religiosas, tres católicas y las demás evangélicas; sin embargo, los programas religiosos también integraban la programación de otras emisoras. Según el Observatório Brasileiro de Mercado de TV Aberta, ese año el género que más ocupó la programación de las 10 mayores emisoras del país fue el religioso. Fuente: <http://oca.ancine.gov.br/oca.htm>.

sobre emisoras de radio y de televisión constituye un poderoso medio de transformación de los creyentes en electores fieles.

Dicha superposición del campo religioso sobre el campo político aumentó desde que Luiz Inácio Lula da Silva asumió la presidencia, en enero de 2003, y la fusión de su partido con la maquinaria gubernamental. Los movimientos populares perdieron gran parte de su protagonismo político y abrieron un espacio que fue prontamente ocupado por las instituciones religiosas conservadoras, católicas y evangélicas, particularmente las pentecostales. Fracturas en la alianza estratégica aparecieron, entonces, en las discusiones públicas y en los proyectos de ley relativos a dos cuestiones más sensibles en debate en los últimos años en el país: la interrupción voluntaria del embarazo y la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. En lo que se refiere al aborto, dirigentes religiosos y parlamentarios católicos y evangélicos coincidieron en prohibirlo en cualquier circunstancia. En cuanto a la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, en cambio, las posiciones se dividieron. Mientras la Iglesia católica pretende que sea confesional, los evangélicos, minoritarios, defienden su oferta de forma inter o no confesional. Algunas Iglesias evangélicas se muestran partidarias de la laicidad de la enseñanza pública, es decir, a favor de la exclusión de dicha asignatura en las escuelas oficiales.

Religión, política y laicidad

El proceso de imbricación entre el campo político y el religioso aceleró el desarrollo de un inédito movimiento laico en Brasil, que no es homogéneo y está bien alejado de la madurez alcanzada, en términos teóricos y prácticos, por otros países como México y Uruguay.

Tres tendencias se pueden identificar en el movimiento laico en Brasil. La primera es la asumida por instituciones o movimientos religiosos minoritarios, que no participan en la distribución de los fondos públicos, están en desventaja o incluso sufren la discriminación en el campo religioso o fuera de él. Tal tendencia tiene como protagonistas a grupos afrobrasileños y a algunas Iglesias evangélicas, para quienes el Estado laico deseado es igual a Estado benefactor interreligioso. La segunda tendencia tiene un carácter coyuntural y reactivo y está representada principalmente por las organizaciones feministas y LGBT. Se genera por la percepción del protagonismo más explícito de la bancada evangélica en la proposición de leyes represoras de los derechos sexuales y reproductivos. Se identifica al Estado laico pretendido con una toma de posición a favor de sus reivindicaciones específicas, particularmente en contra del fundamentalismo religioso. La tercera tendencia, asumida por algunas Iglesias evangélicas, los espiritistas kardecistas, sectores minoritarios del catolicismo (como las Católicas por el Derecho a Decidir) y también por grupos sin vinculaciones religiosas, concibe al Estado laico como

efectivamente separado del campo religioso, imparcial frente a sus disputas internas y agente de políticas independientes de los intereses particularistas de las instituciones religiosas.

Véanse también

"Catolicismo en Brasil", "Teología de la liberación", "Guerrilla y catolicismo", "Laicidad a la brasileña".

Bibliografía

Alves, Márcio Moreira, *A Igreja e a política no Brasil,* Editora Brasiliense, São Paulo, 1999.
Kadt, E. de, *Católicos radicais no Brasil,* MEC/ UNESCO, Brasilia, 2007.
Márcio Moreira, A., *A Igreja e a política no Brasil,* Editora Brasiliense, São Paulo, 1999.
Moura, C. A. de *et al.* (eds.), *Religião, cultura e política no Brasil: perspectivas históricas,* 2 vols., Unicamp / IFCH, Campinas, 2011.
Romano, R., *Brasil: Igreja contra Estado (crítica ao populismo católico),* Kairos Editora, São Paulo, 1979.
Vital, C., y P. V. Leite Lopes, *Religião e política: uma análise da participação dos parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de lgbts no Brasil,* Fundação Heinrich Böhl, Río de Janeiro, 2012.

RELIGIOSIDADES DE LOS PUEBLOS NATIVOS

DANIEL GUTIERREZ MARTÍNEZ

DIVERSIDAD RELIGIOSA EN LOS PUEBLOS NATIVOS DE AMÉRICA LATINA

"Pueblos nativos" (del latín *natîvus:* relativo al lugar) sería la expresión acertada para visibilizar poblaciones cuyas religiosidades combinan creencias originarias continentales y de allende (semíticas, africanas, arábigas), así como mestizajes religiosos forzados (catolicismos en todas sus versiones), otros asimilados (tzotziles musulmanes, cristianismos étnicos reformados presentes en todo el continente, ritualidades afroamericanas como Barquinha, Santo Daime, Congadas, yorubas en Sudamérica), pero sobre todo heredados del lugar e historia donde habitan. Aquí diversos sistemas religiosos se conforman con infinidad de ritualidades, producto de encuentros espirituales y choques culturales. Las creencias nativas representan religiosidades de lo universal expresadas localmente. Términos como "indígenas, originarios, indios, aborígenes, autóctonos, amerindios" se prestan a infinidad de debates y limitan el análisis de espiritualidades locales del continente que estén fuera de clasificaciones lingüísticas y espaciales como las náhuatl, mayas, quechua, aimara, guaraní, mapudungún, otopame, y las más de 80 unidades lingüísticas filogenéticas clasificadas. Se sugieren porcentajes de componentes étnicos de las poblaciones nacionales, en donde Argentina sería del orden de 2.3, Belice 10, Bolivia 62, Brasil 43, Canadá 0.5, Chile 4.6, Colombia 3, Costa Rica 1, Guatemala 40.5, Ecuador 7, El Salvador 1, Honduras 7, México 21, Nicaragua 5, Panamá 6, Perú 32. Por su lado, los censos oficiales registran 900 grupos nativos para una veintena de estados nacionales, en donde Argentina oscilaría con alrededor de 32 poblaciones nativas, Bolivia 39, Chile 9, Costa Rica 8, El Salvador 3, Honduras 7, Nicaragua 9, Panamá 8, Uruguay 2, Ecuador 26, Guatemala 17, Paraguay 17, Venezuela 57; asimismo destaca Brasil con 305, México con 78, Colombia con 204 y Perú con 85. Aquí, se evidencian las diferencias numéricas entre datos oficiales y religiosidades nativas locales existentes. Al incluir la autodeterminación (lenguas, vestido, territorio, tradición) y los pueblos asumidos con herencia religiosa ancestral las cifras podrían duplicarse como en Brasil con más de 500, México con más de 300, Colombia 400 y Perú 200.

Las creencias de pueblos nativos latinoamericanos nos remiten inexorablemente a religiosidades que reflejan diferentes épocas (prehispánica, colo-

nial, nacionalista, contemporánea), y a contenidos espirituales de religiosidades populares, sincretismos cristianos, neoetnicismos (neoaztequismos y neoincaismos), aculturaciones religiosas, aquellas con tintes coloniales y modernos como la Iglesia del Santo Daime en Brasil, así como infinidad de cultos (por ejemplo Santo Amaro Goytacazes) y millares de fiestas sincréticas (la Guelaguetza zapoteca, el Negot Qayavó Lenaxat paraguayo, Cavalhadas brasileñas, Yunza peruano) y sinfín de adoraciones de santos patronos (Señor de Nazaré, de los Navegantes en Argentina) y de vírgenes (Iemanja en Uruguay, Guadalupe en México, Caridad del cobre en Cuba, Chiquinquirá en Colombia, Coromoto en Venezuela, Aparecida en Brasil, Tirana en Chile). Así como a un sinnúmero de cultos marianos como las del Carmen, de Luján; sin olvidar celebraciones de muertos (el huka-huka de los grupos amazónicos Yawalapiti y xinguanos, 2 de noviembre en Jujuy y México, san Muerte y Gauchito Gil en Argentina, Aun-Mapuche, Piruruy ecuatoriano, Chané-payák Toba, etc.); y santerías de toda estirpe. Todo esto reclama a su modo tradiciones sacramentales cuyas prácticas y creencias se viven como conexiones culturales ancestrales con ritualidades presentes.

De ese modo, los sistemas religiosos animistas-politeístas se entrelazan con aquellos teocráticos-monoteístas y combinan factores mágicos, míticos y divinos provenientes de religiosidades autóctonas de antaño, religiones históricas de salvación y racionalismos seculares modernos como las celebraciones del 21 de marzo en centros ceremoniales ancestrales o grupos *New Age*.

Nucleos duros religiosos de los pueblos nativos de Latinoamérica

Las posturas arqueantropológicas clásicas describen las religiosidades nativas como aquellos sistemas de creencias con sacralidades y símbolos extraídos de pasados comunes, previos a la llegada de los ibéricos al continente. Son sacralidades imbuidas, desde siempre de diversidades y pluralismos de creencias, pero organizadas en núcleos duros[1] que sustraen códigos de comportamiento provenientes de espiritualidades comunes. Las ritualidades nativas actuales no son idénticas a las del mundo y estructuras mentales del pasado, aunque se asemejan (cosmovisiones). Son religiosidades diferenciadas que se interrelacionan, transmiten y actualizan por generaciones, de manera oculta o bien en resistencia a los monoteísmos existentes.[2]

Sin ignorar los debates que surjan, hablamos del paulatino traspaso en el tiempo de religiosidades ancestrales locales a ritualidades nativas contem-

[1] A. López Austin, y L. López Luján, *El pasado indígena*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

[2] *Cf.* Semillas del Verbo: revelación oral del origen y destino final del hombre.

poráneas. Estas últimas configuradas por ritmos cíclicos sagrados de caracteres mágicos, holistas, politeístas y geocéntricos (salvo guaraníes y gauchos). El fondo religioso común, compartido por los pueblos nativos, contiene factores unidos a la espiritualidad del entorno natural y ancestral. La mayor característica de las religiosidades nativas (dualistas/ triadistas) es su diametral diferencia con los sistemas religiosos occidentales modernos, debido a que: *i)* no son monoteístas, *ii)* ni de salvación, *iii)* ni eclesiásticas unitarias, *iv)* ni abstractas teocráticas, *v)* ni sacramentales-individualistas, *vi)* y se complementan de opuestos sagrados. Las dualidades intermedias unen a la comunidad y comparten su carácter no materialista de lo sacro con preponderancia de la espiritualidad naturalista-animista de lo venerable.

Las religiosidades nativas de hoy comparten: *a)* mitos del eterno retorno (Quetzalcóatl, Temauáukel-selkman), *b)* ritos de fertilidad y alimentación como los de (Tonanzin, Saramama, Pachamama, rituales nquellines Pehuenches), *c)* ciclicidad de vida y muerte (Micantecutli, Kénos, chipayas), *d)* simbiosis humano-naturaleza (nahuales, jaguares, tlacuaches en Centroamérica; Tangata Manu Orongo en Isla de Pascua; Manutara pascuense; Pachacamac andino) y *e)* mitos del origen del mundo (como el del peyote wirarika, mitad del mundo otomí, Wiracocha araucana, entre tantos). Cada sistema de creencias muestra fuertes diversidades de simbolizaciones según comunidades de pertenencia, contextos e historicidad.

Dos cosmogonías ancestrales componen las religiosidades nativas actuales: *a)* las religiosidades *aldeanas-nómadas* de acentuadas creencias dualistas y triadistas como por ejemplo los úzar-ézar y ñhañhu de Mesoamérica, con caracteres animistas-presenteístas, politeístas-matriarcales e intervenciones mágico-terrenales, que median relaciones hombre-naturaleza en el seno de oposiciones simbólicas existentes. Estas religiosidades preponderantemente animistas se ven hoy expresadas ritualmente a través de lugares sagrados como cuevas milenarias (Apu Wamani quechua, Mayonikha otomí); piedras, nubes y rayos (Iyapa inca, Tupán guaraní, witotos en Colombia); animales sagrados como las aves (pájaro Inti, *chullumpe,* Ipê del Varagem, *quirquincho* Wayñu, avestruz Gualicha); los felinos (*tite, suinave, suimaya* o *awatiri*) o bien los mandinga, Zupay, Llastay, Reisado, Cabaçais del Cariri, Torém, yanchama en Brasil, y Corequenque aymaras, el sapo (jampato), lagarto (jarririnko), serpiente (chilena, aserro), y el oso hormiguero (pitiantouta). Las creencias se ven relacionadas objetualmente con la tierra madre (*pachamama;* mame joy, Tonatzin, Wiracocha); así como con volcanes, sierras (*taipipacha* araucano); cuencas, cenotes, valles, ríos y lagos (Yacurmana, Mayumama y Seren mallku de los Andes, Copacati inca, andino).

Por el otro lado, *b)* religiosidades *urbanas-imperiales* de predominancia dual-henoteísta características de antiguas culturas protagonistas centrales como mexica, tolteca, mixteca, zapoteca, inca, aymara, teotihuacana, donde adoraban seres supremos (Quetzalcóatl, Inti, Watauinewa, Tupán, Ngene-

chén); divinidades duales compartidas (Mama Quilla o madre Luna); o deidades complementarias (Exu, Ogum, Oxossi, Omulu, Xangô, Iemanjá, Oxalá, etc.). Dioses de la guerra (Aucatrabunes, Trabunes los kadiwéu, Ogum aimaras y auracanos); del sol (Ucayali shipibo, Kóoch tehuelches); la luna (We Tripantu mapuche, Eschetewuaha chamacoco Paraguay), entre otros. Todas éstas representadas en calendarios, centros y construcciones monumentales, e impuestas en su época, sobre otros dioses y culturas existentes. Aquí se testimonian pasados prehispánicos cuyas religiosidades aldeanas se intensificaron jerárquicamente con el tiempo, a raíz del gigantismo arquitectural, la masificación de la agricultura y el poder centralizado; además de tener como corolario la recomposición religiosa aldeana a la llegada de los europeos.

Existen fuertes relaciones entre estas dos estructuras cosmogónicas, aunque debido en parte a la conquista espiritual europea, las sacralidades con insumos aldeanos han reemergido con mayor presencia en rituales nativos actuales, en detrimento de creencias urbanas-imperiales predominantes en el Posclásico tardío. En la actualidad, los aspectos cosmogónicos de las creencias ancestrales, así como sus cosmovisiones, se asocian a la naturaleza y a divinidades difusamente delimitadas, algunas predominantes (dualistas-henoteístas), otras en convergencia (mágico-triadista), asociadas al ritmo del campo, ciclos agrarios, fases lunares y eclipses, conectados con animales y entidades cósmicas que se han impregnado para siempre en la religiosidad nativa actual, manteniendo internamente el dinamismo colectivo de espiritualidades pasadas.

Creencias comunes de los pueblos nativos en el cotidiano

Más allá, de que el consumismo moderno ha banalizado todos estos simbolismos espirituales al cotizar “plusvalías étnicamente agregadas” de artesanías, telares, pictografías, mascaras, collares, concursos poéticos en lengua materna, la espiritualidad nativa también se ve representada cotidianamente a través de prácticas rituales, culturales y ceremoniales donde, por ejemplo, formas curativas como las Onas andinas y machitún están muy presentes, vinculando cantos sagrados (yaraví andinos, Huaylas huaynos, chuscadas, pasacalles, cashua tremembés, pankararu, modinha, cantigas, emboladas) y rezos (tehuelches Gayau, dungu machife), que a su vez están asociados a alucinógenos como maloca toototobi yanomami, miyaya, latué, canelo, así como a plantas medicinales tales como ayahuasca, lachapada, tabaco, incienso, cascabeles, cristales, peyote; y embriagantes como feitio, pulque, chicha, aguardiente.

También se percibe la sacralidad nativa en textiles como los chanás cha-

rrúas, umbandas, baianas, calçolão, Iyalorixá; ornatos estilo plumas, dientes de animales, semillas, küpam, trarüwe, chiripa makuñ chilenos, huipiles centroamericanos, y alimentos sagrados (tamales, atole) a base de maíz llamados sara-tarpuy, chuño lupaka llacuase, o bien la papa-llallawa andina la cual se homologa ritualmente a lo femenino (la qheswa sipas), o el imilla (granos de maíz) a lo masculino (llamado musha en Apurímac y Cuzco). Las huacas sagradas como chaquiras (otomíes, huicholes) y chacras aymaras, y territorios de reunión como Nazca, Tahuantinsuyo, Aztlán, Machu-Pichu, Teotihuacan simbolizan asimismo creencias ancestrales actualizadas. Éstas se reflejan en las danzas como las diabladas, Xaxado, chamamé, chacareras, cuecas, zamacuecas, carnavalitos andinos, Pala-Pala, Samba, Capoeira, Maracatu, Candomblé, Caboclinho, Maculelê, Maxix y quadrilhas del Brasil, o bien Yaguas, Mazamorra, Costillares llaneros, Sau Sau, Nomi, choqueada Qom del grupo Lek, o pirekuas purépechas.

Aunque todo ello se preste al idilio de lo tradicional, folclorización, a la par de etnocidios culturales, ofrece cierta comprensión de dinámicas y ritualidades "étnico-nativas" con significados espirituales de antaño cada vez más presentes. La funcionalidad religiosa frente al entorno, tiempo y espacio busca mantener procesos regeneradores de la vida y del cosmos por medio de sacrificios, y ritos iniciáticos (Debylyby de los Ishir, la liminaridad amazónica o grupos brasileños como krahô, timbira, karajá, chiejaus); además busca preservar la vitalidad de los ciclos solares, lunares (Mamaquilla) y agrícolas. La vida se gesta en la muerte en procesos transitorios continuos (bororo de Mato grosso). Sus sistemas simbólicos se nutren de deidades primitivas de la tierra, de la ciclicidad muerte-vida. Por ello, el vientre materno se asocia a la dimensión telúrica-nocturna, pues ahí se nace y se muere. Tiempoespacio se definen con elementos circundantes (geocéntrico) y no desde puntos fijos individuales (egocéntrico). El presente se vive en la actualización del pasado y conforma una identidad comunal, donde los ritos se orientan al Este, en dirección del eterno retorno, al creer que es posible existir en el mundo más de una vez.

Estas constantes simbólicas se expresan iconográficamente con códices, estelas, entierros y ofrendas, pues las imágenes son pilar de la expresividad religiosa. Las divinidades se representan de múltiples maneras, desde seres descarnados, viscerales, rostros craneales (Omulu, Coatlicue), hasta flores, riachuelos, rocas e insectos, cuyos rituales relacionan casi simbióticamente dioses y elementos terrestres. Durante los calendarios existen intensas manifestaciones de luto y bailes colectivos como el de los parachicos chiapanecos, que marcan significados de unión entre hombres y divinidades (Pujllay, Oxalá, Exu). Los objetos de la vida cotidiana se relacionan con significados ancestrales (fetichismos como las muñecas mazahuas que simbolizan entierros infantiles) o totemismos colectivos con elementos naturales, donde se transmiten mitos, historias y normas sagradas de comunidad. Los altares son resim-

bolizaciones de antepasados, de congéneres con fines utensiliarios para la socialización y consolidación del grupo, donde el uso ritual de instrumentos es capital, al conjugar naturaleza y comunidad (charango andino, ocarina y wakrapukuen incas, pinkillo, tarka, quena, maracas (chocalho), campana-Gã, tambor-Lé, rumpi, rum, carimbó, grimas, cascabeles, raspador de bambú, agogó, marimbas). La ritualidad está contenida de un sinfín de dioses situados horizontalmente, donde la variedad de espacios sagrados al aire libre fungen como medio de transmisión e interconexión de creencias (Mitakaraí paraguayo, Maká Mataco-Mataguayo, Muruhuay inca, avá guaraní). Es el modo de volver a actualizar la memoria colectiva.

Los territorios de pueblos nativos son de carácter autodescriptivo que remiten a elementos del entorno o a sucesos míticos que son simbolización sagrada por excelencia como las toponimias (Ishir Tomárâh, Tlacilalcalpan, etc.). Las cosmogonías y religiones se relacionan con mitos de origen ancestral, cuyo elemento ritual agrícola común es el maíz (yãkwa por los enawenê-nawê); además es un elemento central de religiosidad conjuntar tierra, sol y luna (guaraníes Diana, Isis, Hecate), el viento (Huayrapuca, Mikilo) y la creación del ser. Así el régimen de deidades femeninas como la lemanja uruguaya o masculinas como el yaguareté de la udv, y terrenales se comparten entre pueblos para practicar ritos de la era prehispánica o separar a los cristianos de los locales. En la mayoría de las comunidades los magos, curanderos (Machis mapuches, chamanes, adivinos, brujos, gramilleros uruguayos), médicos tradicionales, "gente que sabe" fungen igualmente de sacerdotes y jefes políticos. Su poder reside en atribuir enfermedades a factores sobrenaturales, que se traducen en infracciones o transgresiones del hombre al no acatar designios de comportamiento con la naturaleza, que constituyen normas sagradas de comunidad. Las enfermedades reflejan significados de opuestos y dualidades que reivindican divinidades terrestres y estelares para que se complementen, por ejemplo, frío / caliente. Por ello se busca en la salud el equilibrio de deidades naturales, cuyos principios tienen orígenes mágicoreligiosos, y el saber se aprende y transmite por vía oral, al asumir lazos con los espíritus (Coco Mama chileno).

La expresión "religiosidades de los pueblos nativos de América Latina" indica las inercias actual y futura de lo espiritual, tanto regionales nativas como de carácter mundial, al revalorizar creencias locales nutridas de un nosotros, del entorno y la comunidad, que se procuran fuera de las Iglesias y se reflejan en la vida diaria, en la conexión y anamnesis de la tierra con el ser; asimismo rinden culto por medio de todas las formas sensoriales comunes entre los humanos como: el gusto, el tacto, el oído, la vista y el olfato además incluyen las muecas y la naturaleza. En suma, son formas religiosas aldeanas de expresiones cotidianas. Lo que se consideraba manifestaciones artísticas y folclóricas de los "pueblos indígenas, indios, pueblos originarios…" ahora son reconsideraciones sacras y culturales, que implican agrega-

ciones y complementariedades del estar en sociedad. También da cuenta de la existencia de diversidades y complejidades religiosas en la región y de riquezas por medio de intercambios de esa diversidad que ayudan a consolidar sistemas culturales comunes ancestrales, a pesar de su constante fragmentación y sempiternos embates culturales.

En este ensayo se esbozaron tan sólo escasos ejemplos de los millares existentes, lo que denota la amplitud y complejidad de las religiosidades nativas. Desde la llegada de los españoles, éstas han sido desde siempre demonizadas y constantemente atacadas. Su reconocimiento como patrimonios sagrados culturales de los pueblos, exentos de enfoques teóricos cientistas y etnocentristas, es imprescindible. En la actualidad estamos ante una interrelación no sólo religiosa, sino en los ámbitos de la vida social en general, donde, por ejemplo, en los centros de salud estatales se recurre alternativamente a procesos nativos de sanación (hierbas, ayahuascas, peyotes, temazcales) y formas de integralidad curativa, lo que muestra cómo las creencias aldeanas que alguna vez fundaron espiritualmente el continente reemergen con fuerza en pleno racionalismo secular moderno contemporáneo.

Véanse también

"Espiritualidad indígena en la jurisprudencia interamericana", "Chamanismo: otomí", "Chamanismo", "Protestantismo indígena en Ecuador".

Bibliografía

Carrillo Trueba, C., *Pluriverso. Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo,* UNAM, México, 2003.

Fondo para el desarrollo de los pueblos indígenas de América Latina y el Caribe, Mundo Indígena / PNUD, México, 2009.

González Torres, Y., *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica,* Larousse, México 1999.

López Austin, A., y L. López Luján, *El pasado indígena,* Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

Wessendorf, K., *El mundo indígena 2009,* IWGIA, Copenhague, 2009.

ROCK CRISTIANO

Mariela Mosqueira

El rock cristiano es una categoría utilizada (en ámbitos religiosos, seculares y académicos) para designar un estilo de música rock que se distingue por comunicar la fe cristiana en sus líricas y ser ejecutada por personas auto y heteroidentificadas como cristianas. Si bien existen formas de rock católico, el término "rock cristiano" incluye fundamentalmente bandas y solistas emergentes del mundo protestante que interpretan rocanrol o alguno de sus géneros derivados desde el pop al metal más extremo.

Dentro del mundo social evangélico, los conjuntos de rock se conciben como "ministerios" destinados a la evangelización de los sectores juveniles. En este contexto de creencia, los rockeros cristianos se configuran como personas artísticas sincréticas que conjugan la estética propia del músico de rock "secular" con la ética religiosa. Esta misma lógica orienta la producción del objeto artístico, que en su forma mantiene el ritmo rock, pero en su contenido lírico comunica la marca religiosa.

Si bien la actividad rock obtuvo legitimidad en el espacio religioso al configurarse como una herramienta evangelística, en términos prácticos opera desde sus inicios como un mundo artístico-religioso que tiende a concentrar sus redes de producción, distribución y consumo en el medio evangélico, lo que la convierte especialmente en un objeto de consumo-entretenimiento propio de la feligresía juvenil cristiana.

Actualmente, las ciencias sociales latinoamericanas de la religión cuentan con una incipiente trayectoria de estudios sobre el rock cristiano. Entre las referencias bibliográficas más destacadas se encuentran los trabajos de Garma (2000), Nascimento Cunha (2004), Jungblut (2007), Semán y Gallo (2008) y Mosqueira (2013).

Orígenes y expansión

El rock cristiano tiene su origen en los Estados Unidos hacia la década de 1960 de la mano de lo que se denominó como "Movimiento de Jesús" (*Jesus Movement*), una corriente contracultural cristiana conformada por jóvenes *hippies* conversos al evangelio que planteaban un "retorno" al cristianismo primitivo mediante la fusión de los principios religiosos con estéticas y sensibilidades éticas propias del movimiento *hippie* (comunitarismo, vida sencilla, pacifismo, autenticidad, etcétera).

Con base en estos preceptos se conformó la llamada “Música de Jesús” (*Jesus Music*) que supuso la fusión de ritmos propios de las culturas juveniles de los años sesenta con mensajes cristianos. Entre los solistas y bandas más destacados del movimiento se encuentran: Larry Norman, Mind Garage, Sons of Thunder, Barry McGuire, Resurrection Band, Petra, Keith Green y Andraé Edward Crouch. Estos nuevos estilos musicales, habilitaron poco a poco la conformación de un mercado juvenil cristiano que contó con producciones fonográficas, festivales y la apertura de locales cristiano-juveniles (cafés, pubs, bares).

La popularización del Movimiento de Jesús implicó un reverdecer espiritual en las juventudes cristianas estadunidenses y dio paso a una reforma en los cultos y tradiciones religiosas. El énfasis conversionista del movimiento configuró nuevas formas de comunicar el evangelio a los sectores juveniles, por ejemplo, a través de revistas alternativas, programas de radio y emprendimientos.

Con el paso de las décadas estas nuevas sonoridades y estéticas se diversificaron, profesionalizaron y extendieron geográficamente, lo que dio lugar a una industria cultural de escala global en torno a la categoría música cristiana contemporánea (MCC).

Dentro de la trayectoria del rock en los medios evangélicos estadunidenses, merece una mención especial el metal cristiano o metal blanco (*white metal*). Staint, Messiah Prophet y Stryper son consideradas las bandas fundadoras del género en los Estados Unidos a finales de la década de 1970. Su objetivo manifiesto fue la evangelización de la creciente escena *heavy metal* de aquel entonces. En términos estilísticos el metal cristiano es similar a su par secular. La única diferencia entre uno y otro es el contenido lírico. De los conjuntos pioneros de metal cristiano estadunidense, el más destacado y exitoso hasta hoy es Stryper. Ellos fueron conocidos por su estilo glamoroso y su práctica de arrojar Biblias al público, además lograron compartir escenarios con las bandas más importantes del *heavy metal* internacional, grabar con sellos seculares importantes y ganar prestigiosos premios a lo largo de su carrera. Además del trabajo evangelístico de las bandas, otra de las instancias importantes para la expansión del *heavy metal* cristiano en los Estados Unidos, fue la creación, en 1984, del movimiento “Sanctuary”. Esta primera “Iglesia del metal”, establecida en California por Bob Beeman, operó como una comunidad de fe “alternativa” orientada a aquellos conversos procedentes de la escena metálica que fueron abiertamente rechazados por las Iglesias evangélicas convencionales de la época. Sanctuary no sólo animó a sus jóvenes feligreses a conservar sus vestimentas negras, sus tatuajes y cabellos largos, sino que también incorporó la musicalidad y las prácticas dancísticas típicas del metal (pogo y sacudidas de cabeza) a sus cultos.

Hacia finales de la década de 1980, el metal cristiano comenzó a diversificarse y expandirse geográficamente. A nivel estilístico comenzó a transitar

sonoridades y estéticas más extremas, primero con el *thrash metal* de grupos como Deliverance, Believer y Tourniquet; luego con el *death metal* de Mortification y Deuteronomium; y más recientemente con el desarrollo del *black metal* (también llamado *unblack metal* o *holy unblack metal*) de bandas como Horde y Antestor. En términos geográficos, la escena *heavy metal* cristiana, que siempre se desarrolló por fuera de los circuitos comerciales de música cristiana, se expandió con brío hacia el norte de Europa y con menor vigor hacia Australia y América del Sur. Esta expansión geográfica, mediante canales de comunicación informales y redes propias (fanzines, pequeños sellos discográficos, sitios de internet y programas radiales), terminó por configurar una escena transnacional de metal cristiano en la que se articulan y trascienden las diversas escenas locales.

Sobre la expansión y diversificación del rock y el metal cristiano en los Estados Unidos y Europa, recomendamos especialmente los estudios de Howard y Streck (1999), Shires (2002), Glanzer (2003), Luhr (2005) y Moberg (2009).

Rock cristiano en América Latina

En sintonía con estas tendencias, el rock cristiano comenzó su derrotero en América Latina hacia la década de 1970 de la mano de jóvenes cristianos inconformes con las tradiciones heredadas del modelo misionero denominacional imperante en la región, que por la época tomaron contacto con las estéticas y éticas difundidas por el Movimiento de Jesús.

Las primeras innovaciones juveniles en el terreno musical se caracterizaron por incluir elementos armónicos y rítmicos del pop y del rock en antiguos coros o directamente por elegir la ejecución de *covers* en español de éxitos de bandas cristianas norteamericanas en cultos o festivales evangelísticos. Los pioneros en el escenario local fueron: Profecías, Antioquía y Pueblo de Dios en Argentina; La Tierra Prometida y Generación de Jesús en México; y Vencedores por Cristo, Palavra da vida y Comunidade S8 en Brasil.

Hacia 1980 la música joven comenzó a abrirse un lugar al interior de las Iglesias latinas con vocación reformista y se configuró como una herramienta de evangelización juvenil. Así, algunas bandas y solistas comenzaron a grabar sus primeras placas en pequeñas productoras discográficas cristianas, lo que les permitió ganar difusión y renombre en las comunidades evangélicas de la región.

Como consecuencia de este impulso, alrededor de estas figuras artísticas se articuló todo un circuito de sociabilidades que fueron exclusivamente juveniles. Los conjuntos musicales y los solistas daban conciertos, portando una visible estética juvenil, en Iglesias de diversas denominaciones, al aire libre, en pequeños teatros, en *pubs* y en campañas evangelísticas, en donde convocaban a una gran cantidad de jóvenes que eventualmente se transformaban

en sus seguidores. Estos espacios de ocio, consumo y entretenimiento fueron tierra fértil para la emergencia de modos novedosos de vivir y expresar la fe desde la condición etaria que difundió un estilo *joven* de ser cristiano que proponía un modo "auténtico", "intenso" y "personal" de relacionarse con Dios. Es así que la movida latinoamericana de rock avanzó estimulada por una incipiente industria cultural cristiana que generó circuitos de sociabilidad que operaron como: *a)* espacios de consumo y entretenimiento para la feligresía juvenil, *b)* estrategias de evangelización para las juventudes inconversas y *c)* marcadores etarios para disputar un nuevo tipo experiencia religiosa.

La década de 1990, por su parte, es considerada como la "época dorada" del rock cristiano en América Latina debido a la proliferación de nuevas bandas, la accesibilidad en las grabaciones, la frecuencia de *shows* y la mayor difusión de los sonidos rock en los medios de comunicación confesionales. Este impulso fue posible en el marco de pentecostalización y apertura cultural desplegada en el campo evangélico regional durante esos años. Es así que en un contexto de mayor tolerancia, el rock cristiano pudo ampliar sus circuitos, movilizar recursos e iniciar un itinerario de profesionalización artística.

Entre los conjuntos rock que se consagran en la época se destacan: Kyosko y Rescate, en Argentina; Rojo y Strike 3, en México; Rebanhão Oficina G3, Catedral y Fruto Sagrado, en Brasil.

Es preciso destacar que durante esta década y la siguiente comenzó a desplegarse un proceso de jerarquización de la actividad rockera cristiana en América Latina, que progresivamente colocó a ciertos conjuntos y estilos rock en un lugar hegemónico, mientras que a otros en uno subalterno. Así, se conformó un *mainstream* y un *underground* del rock cristiano regional donde se actualiza constantemente la tensión entretenimiento-evangelización.

De este modo, aquellas variantes de rock cristiano sincretizadas con las estéticas más contestatarias de la cultura juvenil (como el *heavy metal,* el *punk* y demás estilos asociados) tendieron a ser marginadas del circuito juvenil-cristiano, mientras que aquellas variantes más conformistas (como el rock fusionado con el *pop,* la balada o el *ska*) fueron integradas.

En el caso Argentino, por ejemplo, bandas como Rescate, Alas de Fuego, Puerto Seguro o Kyosko se consagraron como bandas del *mainstream* juvenil-cristiano (porque contaron con el apoyo de las jerarquías religiosas y con la fidelidad de un amplio público, por ello sus temas inundaron las radios cristianas y fueron continuamente invitados a tocar en congresos, Iglesias o campamentos), mientras que bandas estéticamente más disruptivas como Boanerges, Nuevo Pacto, Lázaro, Extremaunción y Mike y Desafiados entramaron su actividad artístico-evangelizadora de modo autónomo en circuitos "mundanos". Esto es, sin contar con el patrocinio de ninguna Iglesia o productor cristiano y teniendo una cantidad modesta de público juvenil evangélico, las bandas tuvieron que hacerse un lugar en el *under* secular a partir de las "conexiones" que ellas mismas gestaban.

Esta distribución desigual de los “apoyos” y “recursos” del mundo rock cristiano, con el paso del tiempo, tendió a dislocar la actividad rockera en el *under* secular de las redes de cooperación convencionales del medio cristiano.

Por tanto, durante los años noventa y posteriores, los patrones de actividad del mundo rock cristiano tendieron a concentrarse y estabilizarse en el espacio juvenil-cristiano. Aunque, explícitamente la actividad rockera convencional continuó sosteniendo su voluntad evangelizadora, en la práctica la producción, la distribución, la difusión, los conciertos y los públicos se emplazaron en territorio cristiano, constituyendo al rock en un objeto artístico-religioso destinado al consumo y al entretenimiento de la feligresía juvenil.

De este modo, el proceso de sincretización del rock encontró sus límites, pues ciertas experiencias musicales gestadas por las juventudes evangélicas iniciaron un proceso de institucionalización a partir de la industria cultural que ellas mismas ayudaron a construir y consolidar, mientras que otras (aquellas más disruptivas) fueron relegadas hacia los márgenes y se convirtieron en núcleos aglutinadores de sociabilidades juveniles evangélicas heterodoxas que en algunos casos devinieron en comunidades estético-juveniles “alternativas” a las iglesias. Entre las precursoras podemos mencionar a la “Comunidad zadoque” (actualmente Crash Church Underground Ministery) en Brasil, el “Movimiento despreciados y desechados” en Chile, la “Comunidad caverna” en Bolivia, la “Iglesia alcance subterráneo” en México, la “Comunidad pantokrator” en Colombia, el “Ministerio cristiano metalero ‘Teocracia’” en Paraguay y “Comunidad cultura alternativa (también llamada Iglesia del *underground*)” en Argentina.

Finalmente, con el transcurso del nuevo milenio, la actividad rock *mainstream* latinoamericano se insertó en redes transnacionales de música góspel. Proceso que debe comprenderse en el marco de expansión y dinamización de la industria musical cristiana en los países latinos y en los Estados Unidos, marcado por el pulso globalizador de las agencias evangélicas. Es así que el desarrollo de las nuevas tecnologías en materia de comunicación, como internet, favoreció la interconexión de los mundos musicales cristianos y abrió pasarelas para la difusión y translocalización de los sonidos rock latinos consagrados. Esta dinamización y consolidación del mundo rock cristiano en la escena global, captó la atención de los medios de comunicación seculares y de las multinacionales del disco, lo que habilitó el *crossover* al mercado comercial secular de algunas bandas de rock cristiano latinas.

Véanse también

“Protestantismo”, “Protestantismo en América Central”, “Mediatizaciones públicas de la religión”, “Neopentecostalismo”.

Bibliografía

Garma, C., "Del himnario a la industria de la alabanza: un estudio sobre la transformación de la música religiosa", *Ciencias Sociales y Religión,* año 2, núm. 2 (2000), pp. 63-85.

Jungblut, A., "A salvação pelo rock: sobre a 'cena *underground*' dos jovens evangélicos no Brasil", *Religião e Sociedade,* vol. 27, núm. 2 (2007), pp. 144-162.

Mosqueira, M., "Cristo rock: una aproximación al mundo social del rock cristiano", en J. Algranti (dir.), *La industria del creer: sociología de las mercancías religiosas,* Biblos, Buenos Aires, 2013, pp. 227-253.

Nascimento Cunha, M., *Vinho novo em odres velhos. Um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico do Brasil,* tesis doctoral, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

Semán, P., y G. Gallo, "Rescate y sus consecuencias. Cultura y religión: sólo en singular", *Ciencias Sociales y Religión,* vol. 10, núm. 10 (2008), pp. 73-94.

S

SANTA MUERTE

Andrew Chesnut

Bases históricas y culturales

La santa Muerte es una imagen popular que personifica a la muerte. Es la única santa femenina en América que representa a la muerte. Ella, frecuentemente es simbolizada como la figura femenina del segador siniestro equipado con una guadaña y viste una capa (velo). A menudo sostiene un par de balanzas que representan su habilidad para hacer justicia. Muchas veces la santa Muerte sostiene un mundo, el cual simboliza su dominio global. También a menudo aparece con un tecolote encima de sus pies. En la iconografía occidental, el tecolote simboliza sabiduría, pero los mexicanos ven a esta ave nocturna de forma singular. El proverbio popular dice: “Cuando canta el tecolote, el indio muere”. La palabra “tecolote” se deriva del idioma náhuatl y era el ave que representaba a la muerte en la cultura azteca.

La mayoría de los seguidores de la santa Muerte consideran su devoción a la santa esquelética como una complementación de su fe católica o hasta parte de ésta. A diferencia de los santos oficiales, que han sido canonizados por la Iglesia católica, los santos populares son espíritus de los difuntos considerados intercesores por sus poderes milagrosos. En México y América Latina en general, los santos populares disfrutan de una devoción extensa e incluso a menudo son más buscados que los santos oficiales. La Flaquita (uno de sus múltiples apodos) se diferencia de los otros santos populares en que, para la mayoría de sus devotos, se trata de la personificación misma de la muerte y no de un ser humano fallecido.

La santa Muerte tiene muchos sobrenombres familiares, entre ellos: la Flaquita, Hermana Blanca, Madrina, Comadre, Dama Poderosa, Niña Blanca y Niña Bonita, entre otros. Como madrina y hermana, la santa se convierte en un miembro familiar supernatural, los mexicanos se le acercan con el mismo tipo de intimidad que típicamente tendrían con sus familiares. En algunos aspectos, sus adeptos la ven como una versión sobrenatural de ellos mismos. Una de las principales atracciones de los santos populares es su similitud con los devotos. Por ejemplo, ellos típicamente comparten la misma nacionalidad y clase social con sus adeptos. De hecho, muchos de sus fieles son atraídos por el efecto de nivelación de la guadaña de la santa Muerte, la

cual borra las divisiones de raza, clase y sexo. Uno de las más frecuentes aseveraciones es que la flaquita "no discrimina".

Los devotos a la muerte

La santa Muerte tiene seguidores de todas las clases sociales, por ejemplo: estudiantes de preparatoria, amas de casa de clase media, choferes de taxi, traficantes de drogas, políticos, músicos, doctores y abogados se encuentran entre las filas de los fieles. México, con una edad promedio de 24 años, es un país de gente joven. La mayoría de los creyentes en ese país están en la adolescencia o tienen entre 20 y 30 años. En virtud de que es condenada por la Iglesia católica y las Iglesias protestantes, los creyentes más adinerados tienden a mantener su devoción a la santa Muerte en privado, lo que hace más difícil la cuantificación del número de personas devotas. Su culto es generalmente informal y desorganizado, sólo se hizo público hace pocos años. Sin embargo, la información acerca de la devoción popular puede ser obtenida de un análisis indirecto. Según los cálculos, apróximadamente 10 millones de mexicanos, estadunidenses y centroamericanos veneran de una u otra forma al ángel de la muerte. La santa Muerte ocupa más espacio en los estantes y anaqueles que cualquier otro santo en docenas de tiendas y puestos de mercados especializados en la venta de artículos religiosos y de devoción por todo México. Sus veladoras son las más vendidas de entre todos los productos de la propia santa Muerte. Su bajo costo, le permite a los creyentes una forma relativamente barata de agradecer o pedir a la Niña Bonita.

Los vendedores ambulantes que ofrecen productos a los conductores atorados en el tráfico, en espera de cruzar la frontera a los Estados Unidos, muestran más figuras de la santa Muerte que de cualquier otro santo, incluso la virgen de Guadalupe, patrona de México y de América. A lo largo de los últimos siete años, la Flaquita ha acompañado a sus devotos en su cruce a los Estados Unidos, estableciéndose a lo largo de los 3 000 kilómetros de la frontera y en las ciudades de los Estados Unidos con comunidades de inmigrantes mexicanos. Es en las ciudades fronterizas como El Paso, Brownsville, y Laredo en donde la evidencia de su culto es más fuerte. Sin embargo, la devoción a la santa Muerte se ha difundido a ciudades y pueblos más adentrados de los Estados Unidos, como se indica por el aumento en la capacidad de su parafernalia devocional.

Al norte de la zona fronteriza, la Madrina escucha las oraciones y peticiones de los mexicanos y (en menor medida) de los inmigrantes centroamericanos, quienes le piden el favor de salir adelante en su nueva tierra. Los Ángeles, Houston, Phoenix, Nueva York, con sus grandes comunidades mexicanas y centroamericanas, son lugares obvios para encontrar a la santa Muerte. Los Ángeles es la meca estadunidense al culto de la santa esquelética. Ade-

más de por lo menos dos botánicas que llevan su nombre (Botánica Santa Muerte y Botánica de la Santa Muerte), la ciudad de Los Ángeles ofrece a sus devotos dos lugares de adoración en donde pueden agradecer al ángel de la muerte por los milagros recibidos o pedirle su ayuda. Casa de Oración de la Santísima Muerte y Templo Santa Muerte son los dos primeros templos dedicados a su culto en los Estados Unidos.

Mucho más que un objeto de contemplación, la flaquita es una santa de acción. La popularidad de la santa Muerte como una santa popular también deriva de su control único sobre la vida y la muerte. Su reputación de ser la santa de acción rápida y poderosa es lo que más atrae a aquellos creyentes que desean ver resultados rápidos en su altar. La mayoría de sus devotos la perciben como una santa de categoría superior a los otros santos, mártires y hasta a la virgen María en la jerarquía celestial. La santa Muerte es concebida como un arcángel (de la muerte) que sólo recibe órdenes de Dios mismo. Aquellos familiarizados con la teología católica reconocerán en el papel del arcángel Miguel, ángel de la muerte de Dios, el cual cuida y juzga las almas, pesando su mérito con un par de balanzas. Una mujer mexicana explica su devoción a la santa Muerte de la siguiente forma: "Creo en Dios pero confió en ella".

La mayoría de los americanos y europeos occidentales pueden reconocer inmediatamente a la santa Muerte como la figura femenina del segador siniestro (segadora siniestra), con origen en el catolicismo medieval. Los españoles tienen su propia personificación de la muerte, un esqueleto femenino conocido como la Parca. Los mexicanos, sin embargo, tienden más a considerar a la santa esquelética como una versión adaptada de una diosa indígena (usualmente azteca o maya) de la muerte. La versión más común de la historia de la identidad de la santa indígena le da orígenes aztecas. Se cree que la santa Muerte viene de Mictecacihúatl, la diosa azteca de la muerte que junto con su esposo Mictlantecuhtli gobernaba el inframundo, es decir, el Mictlán. Como la Flaquita, la pareja de la muerte era tradicionalmente representada por esqueletos humanos o cuerpos carnales con cráneos. Los aztecas creían que aquellos que morían de causas naturales terminaban en el Mictlán; asimismo invocaban a los poderes supernaturales de los dioses para causas terrestres. Con la persecución de las religiones indígenas, los conquistadores españoles asignaron esta devoción al inframundo y en el marco del sincretismo con el catolicismo.

El clérigo español usó a la segadora siniestra como una moda didáctica entre la gente indígena de las Américas. Sobre la base de las tradiciones de los huesos ancestrales e interpretando su cristianismo a través de su propio lente cultural, algunos grupos indígenas tomaron de la Iglesia la figura de la muerte como un santo en su propio derecho. Documentos coloniales españoles de 1793 y 1797 encontrados en los archivos de la inquisición describen la devoción local a la santa Muerte en los actuales estados mexicanos de

Querétaro y Guanajuato. Los documentos inquisitoriales describen casos separados de "idolatría india" girando alrededor de figuras esqueléticas de una petición a la muerte por ciudadanos indígenas para favores políticos y de justicia. Ningún observador mexicano o extranjero registró su presencia de nuevo hasta la década de 1940.

Las primeras referencias escritas del santo esquelético en el siglo XX la mencionan en el contexto de actuar como una doctora sobrenatural del amor a la que se convocaba con una veladora roja. La santa Muerte de la veladora roja viene al auxilio de mujeres y jóvenes que se sienten traicionadas por los hombres en sus vidas. Cuatro antropólogos, uno mexicano y tres estadunidenses, mencionan su papel como hechicera de amor en sus investigaciones llevadas a cabo en las décadas de 1940 y 1950. Desde la última década del siglo XVIII hasta principios del tercer milenio, la santa Muerte fue venerada clandestinamente. Los altares se mantuvieron en las casas en secreto, fuera de la mirada publica; los medallones y escapularios del santo esquelético fueron escondidos debajo de las playeras de los devotos. En contraposición, en la época actual muchos de ellos las muestran orgullosamente junto con playeras, tatuajes, y hasta zapatos como insignias de su creencia.

Rituales

Con base, sobre todo, en la liturgia católica, los devotos emplean una gama colorida de los rituales. La ausencia general de la doctrina, del culto formal y de la organización significa que los adeptos tienen la libertad de comunicarse con la santa Muerte en cualquier forma que les plazca. En la práctica, sin embargo, la mayoría de las oraciones están lejos de ser improvisadas. Un tipo de oración épica ha surgido como favorita del ritual colectivo del culto. Fue pionera la madrina del culto, Enriqueta Romero Romero (conocida afectuosamente como doña Queta), cuyo rosario es una adaptación de las series de oraciones católicas dedicadas a la virgen.

Doña Queta organizó el primer rosario público en su altar en Tepito en el 2001 y desde entonces la práctica se ha propagado por todo México y los Estados Unidos. El servicio mensual de adoración en el altar de doña Queta atrae a varios miles de fieles. Una de las formas más comunes de pedir a la santa Muerte es a través de veladoras, a menudo con un color codificado para el tipo específico de intervención deseada. Como se mencionó previamente, las veladoras rojas son usadas, por ejemplo, para pedidos relacionados con el amor y la pasión. Los "santamuertistas" usan veladoras esencialmente de la misma forma que la tradicional católica. De acuerdo con el término "votivo", los católicos ofrecen estas luces de cera como símbolo de votos u oraciones hechos a santos particulares, personas de la Trinidad o de la virgen. Además de las veladoras, los devotos hacen ofrendas que corresponden a las

cosas que ellos mismos desean. Artículos comúnmente encontrados en los altares de la santa Muerte incluyen dulces, pan, tabaco, dinero, alcohol, flores y agua. Su transformación de objeto de devoción oculta a protagonista de un culto público ha envuelto un desarrollo concomitante en su identidad. Con la erupción de la violencia relacionada con las drogas en la última década del siglo XX, la santa Muerte de color negro para actos oscuros se convirtió en el centro de la atención, ya que apareció en los altares de narcos notables. Es la segadora siniestra amoral de la veladora negra la que sigue llamando la atención de los medios de comunicación en ambos lados de la frontera, hegemonizando su percepción pública. Las veladoras negras, sin embargo, son poco vendidas y las menos comunes en altares públicos en México y los Estados Unidos. A pesar de su imagen en los medios de comunicación, la santa Muerte no necesariamente es el ángel guardián de los narcos o la patrona de la guerra de las drogas. En otras palabras, su devoción entre la policía, soldados, guardias de prisión en las líneas del frente de la guerra en contra de los carteles parece haberse expandido tanto como la de los traficantes.

Liderazgo

El largo periodo de devoción furtiva terminó el Día de Todos los Santos de 2001, cuando doña Queta, quien en ese entonces trabajaba como vendedora de quesadillas, mostró públicamente su efigie de la santa Muerte de tamaño humano afuera de su casa en Tepito, un barrio popular de la Ciudad de México. Desde entonces, su histórico altar se ha hecho el culto más popular en México. Más que cualquier otro líder devocional, doña Queta ha desempeñado el papel estelar en la transformación de la veneración oculta de la santa, hacia un culto muy público.

En los Estados Unidos, el templo de la santa Muerte en Los Ángeles ofrece una amplia serie de servicios estilo católico, incluyendo bodas, bautizos y rosarios mensuales. El sitio *web* del templo (http:templosantamuerte.com) es anfitrión de una sala de *chat,* pone música y transmite misas para aquellos que no pueden asistir a los servicios ofrecidos por los "profesores" Sahara y Sisyphus, fundadores del templo. Ambos líderes emigraron a los México. El último entrenamiento incluyó un aprendizaje con dos chamanes mexicanos, uno de los cuales "les enseñó a hablar con la santísima Muerte".

Véanse también

"Santa Muerte: su expansión", "Migración internacional y cambio religioso", "Santuarios y altares", "Santeria".

Bibliografía

Aridjis, E. (dir.), *La santa Muerte,* México, 2008.

Bernal, S. M. de la L., *Mitos y magos mexicanos,* 2ª ed., Grupo Editorial Gaceta, México, 1982.

Chesnut, R. A., *Devoted to Death: Santa Muerte, The Skeleton Saint,* Oxford University Press, Nueva York, 2012.

____, *Santa Muerte: la segadora segura,* Ariel, México, 2014.

Homero, A., *La santa Muerte: sexteto del amor, las mujeres, los perros y la muerte,* Conaculta, México, 2004.

SANTA MUERTE: SU EXPANSIÓN

JORGE ADRIÁN YLLESCAS

La Santa Muerte es uno de los cultos con más auge en México en los últimos 15 años. De igual forma los estudios que se han hecho sobre el tema han sido variados y desde distintas miradas de las ciencias sociales, medios de comunicación y literarias.

Las primeras investigaciones realizadas sobre el tema[1] indagaron sobre las generalidades que presentaba el culto en ese entonces. Una de las primeras preguntas generales sobre el tema versó sobre su origen. Sin embargo, la discusión se quedó centrada en el símbolo de la muerte, sus cambios y adaptaciones a la imagen sagrada que actualmente es venerada. A pesar de estos logros de conocimiento sobre el tema, se ha dejado fuera a los practicantes y la forma en la que se hacía el culto a la santa Muerte antes de que se hiciera público y comenzara a expandirse.

Otra de las preguntas que se hicieron sobre el tema tenía que ver con el tipo de devotos y las situaciones sociales a las que se afrontaban, y cómo la santa Muerte los protege de la vulnerabilidad social que caracterizó los inicios del siglo XXI, por ejemplo, la falta de empleo, el aumento de la criminalidad y la violencia.[2]

También se publicaron otros textos sobre la santa Muerte, algunos monográficos,[3] y otras investigaciones que ampliaron el panorama sobre las explicaciones generales de lo que es el culto y los elementos sociales que lo enmarcan, a tal grado que se ha expandido por varias partes del país.[4]

[1] E. Malvido, "Crónicas de la buena muerte a la santa Muerte en México", *Arqueología Mexicana*, Raíces, vol. 13, núm. 76 (México, noviembre-diciembre de 2005), pp. 20-27; C. Lomnitz, *Idea de la muerte en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006; K. J. Perdigón Castañeda, La *santa Muerte protectora de los hombres*, INAH, México, 2008.

[2] P. O. Fragoso Lugo, *La muerte santificada. La fe desde la vulnerabilidad: devoción y culto a la santa Muerte en la Ciudad de México,* tesis de maestría, CIESAS, México, 2007; P. Castells, "La Santa Muerte y los derechos humanos", *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos,* vol. VI, núm. 1 (Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, junio de 2008), pp. 13-25; J. G. Olmos, *La Santa Muerte. La virgen de los olvidados,* Debolsillo, México, 2010.

[3] R. Kristensen, y C. Adeath, *La muerte de tu lado,* Fundación del Centro Histórico de la Ciudad de México / Casa Vecina / Mantarraya, México, 2007; C. Reyes, *La Santa Muerte. Historia, realidad y mito de la Niña Blanca,* Editorial Porrua, México, 2010.

[4] R. Kristensen, *Postponing Death. Saints and Security in Mexico City*, University of Copenhagen, Departament of Anthropology Faculty of Social Science (PhD. Series, 68), Copenhague, 2011; J. A. Yllescas Illescas, *Culto y espacios de devoción a la santa Muerte*, tesis de licenciatura,

La santa muerte sale a las calles

El culto a la santa Muerte ha pasado por distintas etapas. La primera de ellas es la clandestina, previa al año 2001 cuando todavía no se hacía público. Al respecto, Oscar Lewis (1972) realiza un registro etnográfico en su libro *Los hijos de Sánchez*. En ese texto el antropólogo registra una oración a la santa Muerte que hace una de sus informantes para solucionarle los problemas de amor. Esta etapa se caracteriza además por la poca venta de productos relacionados a la santa Muerte, ya que para entonces no había espacios de devoción públicos en los que se dedicara un día para rezarle, no era mencionada por los medios de comunicación y no causaba ningún interés para el ámbito académico. A finales de los años noventa, existía el registro de la presencia de la santa Muerte en unas cárceles de la Ciudad de México. Algunos devotos solían tener sus altares caseros y escondidos, puesto que se asociaba a este culto con actos de brujería.

Otra etapa por la que ha pasado el culto a la santa Muerte es la de auge o el *boom* de la devoción. Sus inicios pueden identificarse a partir de que en el 2001 se creó el primer espacio de devoción público en la Colonia Morelos en el centro de la Ciudad de México. Este espacio de devoción al estar en uno de los barrios conocido como Tepito, causó muchas controversias. Primero, por la imagen que los devotos eligieron como referente sagrado (una calavera); y segundo, porque causó morbo entre los medios de comunicación. El culto recibió amplias críticas por parte de la Iglesia católica, que hasta la fecha sigue considerando a la santa Muerte como una idolatría y una manera de adorar al diablo.

A diferencia de la etapa anterior, empezaron a aparecer altares en distintas partes de la ciudad y en otros estados del país. Asimismo, incrementó el mercado del culto con la venta masiva de imágenes, veladoras, aromas de la santa Muerte, collares, escapularios y una serie de productos que se comercializaron en distintas partes como en los altares públicos o en los mercados, así como en el mercado de Sonora, ubicado muy cerca del centro de la Ciudad de México. También en esta etapa hubo un intento de institucionalización (e incluso de monopolización), véase el caso del padre Romo (reconocido como líder del culto por los medios de comunicación); además, hubo una campaña de ataque por parte del gobierno calderonista y su guerra contra el narcotráfico, pues se asoció a la santa con un símbolo religioso de narcos.[5]

Para 2008, según los registros de Regnar Kristensen, había al menos “152

FES-Acatlán-UNAM, México, 2012; A. Chesnut, *Santa Muerte. La segadora segura,* Ariel, México, 2013.

[5] Un ejemplo de esto fue lo ocurrido en Nuevo Laredo, Tamaulipas, donde los militares derrumbaron diversos altares de la santa Muerte (D. Loya, 2009).

altares callejeros, 132 en la Ciudad de México y 20 en el Estado de México".[6] Según los estimados de este antropólogo para esa fecha se registraban cerca de 30 000 devotos en la Ciudad de México y la Zona Metropolitana. El conteo lo realizó durante su participación en al menos 50 rosarios callejeros, en los que la asistencia iba de 10 a 4 000 asistentes. En esta etapa, al menos en la Ciudad de México, la devoción a la santa Muerte tuvo una expansión y un auge importante.

El primer espacio de devoción público y en el que se hicieron oraciones masivas, al menos del que se tiene registro, fue el altar de Alfarería en la colonia Morelos. Otro registro importante fue el de diciembre de 2007, cuando se erigió la efigie de la santa Muerte más grande del mundo en el santuario de la santa Muerte internacional, ubicado en el municipio de Tultitlán en el Estado de México. Esta efigie, fabricada en fibra de vidrio, mide 22 metros de altura y actualmente es uno de los referentes principales del culto en la Zona Metropolitana y en otras partes del país.

La santa Muerte en consolidación

En la actualidad el culto de la santa Muerte se encuentra en una etapa de consolidación mediante una expansión aritmética y geográfica no sólo en la Ciudad de México, sino en otras partes del país e incluso en los Estados Unidos. Se puede observar cada vez más tolerancia hacia sus devotos y manifestaciones públicas. Gracias a esto, algunos líderes han comenzado a establecer redes y a crear organizaciones de altares. Otra característica de esta etapa es que la devoción se encuentra inmersa en las redes sociales, ya sea en distintas páginas de Facebook o en los videoblogs de la santa Muerte en Youtube, como los que protagoniza la lideresa del santuario de la santa Muerte internacional.

Los estudios sobre el culto han dejado de tener como referente el altar de Tepito, pues ahora se investiga este fenómeno en otras latitudes cómo en el Caribe mexicano[7] o en la frontera norte donde "La devoción a la santa Muerte ha crecido mucho […], pero es algo que ha quedado en un ambiente privado. […] Altares y figuras de la santa Muerte pueden estar en una de las muchas narcotienditas que existen en la ciudad, o bien dentro de una vivienda sencilla y modesta".[8] Así, se puede confirmar que la devoción a la santa

[6] R. Kristensen, "La Santa Muerte in Mexico City: The Cult and its Ambiguities", *Journal of Latin America Studies,* vol. 47, núm. 3 (Cambridge University Press, 2015), p. 550.

[7] A. Higuera, "Fiestas en Honor a la Santa Muerte en el Caribe Mexicano", *Revista Liminar Estudios Sociales y Humanísticos,* vol. 13, núm. 2 (Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, julio-diciembre, 2015), pp. 96-109.

[8] A. Hernández, *Frontera Norte de México. Escenarios de diversidad religiosa,* Colef / Colmich, México, 2014, p. 176.

Muerte no se practica de una sola forma, sino al contrario hay diversas maneras de llevarla a cabo.

Uno de los datos más recientes sobre el tema es la creación de redes de líderes de altares de la santa Muerte por todo el país, que a su vez se relacionan con los que hay en el extranjero. El altar más conocido en el extranjero es el que actualmente se encuentra liderado por Arely, un transexual que realiza misas en su casa en Nueva York y cada 15 de agosto celebra su aniversario, al cual asiste la lideresa del santuario de la santa Muerte internacional, ubicada en el Estado de México.

¿Por qué se vuelve atractiva la santa Muerte?

Las explicaciones que permiten entender por qué la santa Muerte se ha consolidado como una de las religiosidades populares más importantes de los últimos años están relacionadas con la promoción indirecta por parte de los distintos medios de comunicación. Puesto que ellos se encargaron de resaltar las distintas posturas que tomaron algunos sectores de la sociedad desde que el culto se hizo público, por ejemplo, la Iglesia católica o el propio gobierno mexicano en el sexenio del presidente Felipe Calderón, que consideraron que el culto en la santa Muerte era una aberración y representaba un peligro para la sociedad, ya que solía asociársele como un símbolo religioso del narcotráfico.

A inicios de 2015 se publicó un artículo en el Sistema Informativo de la Arquidiócesis de México (SIAME), en el cual se menciona que "quien le da culto a la santa Muerte le da culto a las obras del diablo; es decir, que no se debe relacionar la fe católica con ese culto",[9] pues desde su punto de vista esta creencia no tiene nada en común con la fe católica. Pero en la verdadera práctica del culto a la santa Muerte hay altares en los que se observa una clara influencia del catolicismo popular, ya sea por el tipo de oraciones que los devotos usan para hacer los rosarios a la Niña Blanca o el hecho de ofrecerle mandas como suele hacerse con santos católicos, por ejemplo, el 12 de diciembre en la basílica Guadalupana algunas personas pagan su manda al llegar de rodillas al altar de la virgen de Guadalupe o al dar regalos en la misa a san Judas Tadeo el día 28 de cada mes en la Iglesia de santo Hipólito en la Ciudad de México.

¿Cómo es que la santa Muerte hoy tiene tanta relevancia? ¿A qué tipo de sectores llega este culto? ¿Qué tipo de certezas da y en qué circunstancias

[9] V. Alcántara, "Culto a la 'Santa Muerte', una práctica que se debe abandonar sin temor a recibir castigo", *Sistema Informativo de la Arquidiócesis de México (SIAME)*, México, 27 de enero, disponible en <http://www.siame.mx/apps/info/p/?a=12846&z=32>, consultada el 27 de enero del 2015.

sociales? Los argumentos que dan respuesta a tales interrogantes coinciden en algunos temas que han impactado a la sociedad mexicana en general. Algunos investigadores están de acuerdo en que el auge de esta devoción a la Señora de la Guadaña se debe en parte porque la santa Muerte funciona como una suerte de certidumbre simbólica, que cubre las necesidades que el Estado no brinda.[10]

Otros autores relacionan al culto con la situación de violencia y vulnerabilidad social en la que viven muchos de sus devotos. La santa Muerte es adorada para cubrir muchas de sus necesidades, tanto de tipo económico como las originadas por la falta de seguridad social, y no precisamente para la protección de actos considerados anómicos como el robo o la venta de drogas.[11]

Algo que se percibe dentro del culto a la santa Muerte son sus propios creyentes y el sector social al que la mayoría de ellos pertenece. Se han evidenciado la relación entre la santa Muerte y la población que está en las prisiones[12] o los familiares que han estado en alguna prisión.[13] El antropólogo Kristensen registró que en la Ciudad de México desde 1992 a 2005 la población que ha estado en la cárcel ha incrementado el culto a la par que los altares callejeros de la santa Muerte, sobre todo en lugares como: Nezahualcóyotl, Ecatepec, Atizapán de Zaragoza y Chimalhuacán. "Estos altares estaban también en áreas con altos niveles de violencia y grandes poblaciones carcelarias (por ejemplo El Sol, en Nezahualcóyotl)".[14] Sumado a éste contexto, el sistema penitenciario vive una serie de ambigüedades como la corrupción observada dentro del aparato de justicia.

Muchos de los presos suelen ser detenidos antes de ser investigados y durante las averiguaciones, es decir, en el "proceso", viven al menos seis meses dentro de la cárcel. Algunos de los internos son encarcelados sin ser los culpables o bien cumplen largas condenas por delitos mínimos, frente este tipo de situaciones aparece la santa Muerte que premia y castiga, esta figura sagrada tan ambigua como muchas veces lo es el aparato de justicia. Muchos de los internos de la prisión, según Regnar, se acercan a la santa Muerte, pidiéndole que se agilicen los trámites para obtener una sentencia y dejar la incertidumbre del proceso carcelario.

La devoción a la santa Muerte está abierta a otros sectores de la población como los comerciantes, policías, niños, amas de casa y familias que no han tenido algún miembro en prisión. Incluso dentro de la misma prisión, la

[10] C. Lomnitz, *op. cit;* P. Castells, "La Santa Muerte y los derechos humanos", en *op. cit;* J. G. Olmos, *op. cit.*

[11] P. O. Fragoso Lugo, *op. cit.*, K. J. Perdigón Castañeda, *op. cit*; A. Chesnut, 2010.

[12] V. Payá, *Vida y muerte en la cárcel. Estudio sobre la situación institucional de los prisioneros,* Plaza y Valdés / Facultad de Estudios Superiores Acatlán-UNAM, México, 2006.

[13] R. Kristensen, *Postponing Death…, op. cit.,* y "La Santa Muerte in Mexico City…", en *op. cit.*

[14] R. Kristensen, *Postponing Death…, op. cit.*, p. 551.

santa Muerte es una creencia que se alterna con otras como la santería, el diablo, san Judas, por lo que no todos los internos tienen a la santa como su guardiana. Me parece que ésta es tan sólo una de las aristas que permite entender cómo es que actualmente el culto se consolida como una oferta de religiosidad popular a lo largo del país y del extranjero.

La santa Muerte homogéneamente diversa

En mi primera investigación[15] al hacer un estudio comparativo entre dos de los espacios de devoción más importantes en la Ciudad de México y la Zona Metropolitana: el altar de la santa Muerte de la calle de Alfarería en la colonia Morelos y el santuario de la santa Muerte internacional en Tultitlán, Estado de México, se destacó que si bien el culto era hacia el mismo numen (la santa Muerte), no se llevaba a cabo de la misma forma. Cada espacio de devoción tenía su propia dinámica, sin embargo, dentro de este marco de diferencias también encontré ciertas similitudes o prácticas generales que los devotos hacen en el culto. Estas generalidades son:

1. Hay una resignificación del símbolo de la muerte occidental, sobre el cual los devotos le han atribuido un género al darle un carácter femenino, pues al referirse a este numen lo hacen nombrándola como: Madrina, Niña Blanca, Niña Negra, Patrona, Novia, Chingona, Santísima, Señora de la Guadaña, la Huesuda, la Fría, entre otros. Además sobre las figuras en efigie, los devotos suelen ponerle vestidos y pelucas tanto de cabello natural como artificiales.
2. Hay una personificación del devoto hacia su santa Muerte, algunos hacen sus propias figuras con distintos materiales como: semillas, aluminio, madera, resina, papel, jabón, etc. Las elaboran con las formas que cada devoto quiera, además suelen vestirlas incluso asimilando su propio estilo para vestir. Algunas veces les dan un nombre personal (Mi Lupita, Mi Juanita), se dirigen a ella como si realmente estuviera viva y la tratan como una persona más en su vida diaria.
3. Generalmente cuando se lleva a cabo el rosario o la oración grupal, los devotos suelen intercambiar objetos de todo tipo como forma de agradecimiento o cumplimiento de una manda o promesa que hicieron a la santa Muerte.
4. No hay un día específico para hacer la oración grupal a la santa Muerte, generalmente el dueño o dueña del altar (conocidos como madrina o padrino, líderes espirituales) establecen la temporalidad para hacer la oración grupal.

[15] J. A. Yllescas, *op. cit*.

La santa Muerte tiene un carácter sagrado y una moralidad ambigua,[16] ya que es considerada una santa por su carácter numinoso y no desde una lógica del catolicismo. Asimismo, es ambigua porque es buena y mala a la vez.

Véanse también

"Santa Muerte", "Migración internacional y cambio religioso", "Criminalidad y santos populares", "Santuarios y altares".

Bibliografía

Fragoso Lugo, P. O., *La muerte santificada. La fe desde la vulnerabilidad: devoción y culto a la santa Muerte en la Ciudad de México*, tesis de maestría, CIESAS, México, 2007.

Kristensen, R., *Postponing Death. Saints and Security in Mexico City,* University of Copenhagen, Departament of Anthropology Faculty of Social Science (PhD. Series, 68), Copenhague, 2011.

Malvido, E., "Crónicas de la buena muerte a la santa Muerte en México", *Arqueología Mexicana,* Raíces, vol. 13, núm. 76 (México, noviembre-diciembre de 2005), pp. 20-27.

Perdigón Castañeda, K. J., *La santa Muerte protectora de los hombres,* INAH, México, 2008.

Yllescas Illescas, J. A., *Culto y espacios de devoción a la santa Muerte*, tesis de licenciatura, FES-Acatlán-UNAM, México, 2012.

[16] *Ibid.,* p. 75.

SANTERÍA

NAHAYEILLI B. JUÁREZ HUET

La santería es una religión que nace en Cuba después de la llegada de los africanos que arribaron en calidad de esclavos como consecuencia del comercio trasatlántico de personas esclavizadas que duró casi cuatro siglos (XVI-XIX), y de una dinámica intercultural de larga data nutrida de la presencia de una heterogeneidad étnica y cultural en la isla. El campo religioso cubano se nutrió y conformó a partir de la interacción de diversos universos (negroafricano, europeo, asiático), que dieron pie a un abanico de expresiones religiosas que, al igual que la santería, comúnmente se califican como "sincréticas". En la actualidad éstas continúan ampliando el horizonte de sus diálogos con expresiones religiosas provenientes de otros contextos y culturas.

Durante el siglo XIX se introdujo alrededor de 80% del total de los esclavos en Cuba. A mediados de este periodo, los de origen yoruba ya representaban más de 30% de la población esclava en las plantaciones de café y azúcar, en contraste con lo observado durante los siglos XVII y XVIII, en los que no eran más de 9% con respecto a otros grupos étnicos.[1] La santería, también conocida como religión *Lucumí* (término con el que se denominaba a los yoruba en Cuba) o Regla de Ocha-Ifá, se consolidó a finales del siglo XIX y principios del XX y fue reivindicada por sus adeptos como una religión de sustrato yoruba,[2] aunque en su praxis, elementos de otras "tradiciones" y orígenes religiosos como los del catolicismo y el espiritismo estaban muy presentes. Además existe una complementariedad ritual con otras expresiones religiosas afrocubanas tales como el Palo Monte de origen bantú, y una retroalimentación con los Abakua y la Regla Arará del antiguo Dahomey, hoy expresada en el vudú que también se practica en Cuba. Así que no es de extrañar que un mismo santero a menudo fuera iniciado en el Palo Monte, esté

[1] Véase N. Bolívar, "La Regla de Ocha o santería. Bosquejo histórico", *Temas,* núm. 4 (1995), La Habana; J. C. Alfonso Fraga, "Cuba: una transición demográfica temprana y completa. La evolución de su población en el siglo XX. Antecedentes y perspectivas", Cepde, Colección de artículos, núm. 5 (junio de 2009), recuperado de <http://www.one.cu/publicaciones/cepde/multimedia2009/an5.pdf>; G. Brandon, *Santería from Africa to the new World: the Dead Sell Memories,* Indiana University Press, Bloomington, 1993.

[2] "Yoruba" es una categoría étnica que desde el siglo XIX designa a los originarios del suroeste de Nigeria y parte del actual Benin y Togo.

bautizado por la Iglesia católica y guarde algunas prácticas espiritistas, por mencionar un ejemplo común.[3]

En el contexto colonial, las prácticas religiosas de los africanos secuestrados durante la trata no permanecieron intactas (si acaso pudiésemos pensar que eso es posible). En este nuevo suelo, bastante adverso para su condición material y espiritual, la creatividad ritual devino en expresiones religiosas de "base africana" en términos generales, pero no así en términos particulares, es decir que "nuevos modos" de praxis ritual emergieron y otras formas de organización social religiosa se instituyeron. Es en este marco que surgió la santería, que como otras religiones afroamericanas tuvo como uno de sus semilleros los llamados cabildos. Estos organizaban a los esclavos y negros libres, así como las casas de fraternidad, naciones y cofradías en otros contextos del continente americano, tal como lo apunta Roger Bastide. Se trataba de asociaciones constituidas en cada ciudad por africanos y afrodescendientes de una misma "nación" o procedencia étnica que a la larga se volvieron espacios de socialización, de formaciones políticas, de "conservación" de prácticas religiosas de base africana, entre otras.[4] En Cuba, estos cabildos, que eran al mismo tiempo centros litúrgicos, a menudo eran multiétnicos y su finalidad, explica Fernando Ortiz, fue esencialmente la misma que la de los cabildos o cofradías que originalmente nacieron en Sevilla, es decir, una organización social que funcionaba sobre la base de mutualidad benéfica y religiosa.[5] Estos cabildos serían posteriormente denominados *Ile Ocha* o casas templo. Cada casa en donde reside un iniciado y en donde están sus fundamentos se convierte, dentro de la santería, en un templo.[6]

De acuerdo con Barzia, Rodríguez y Niebla, fue en la década de 1880, con la abolición de la esclavitud y el fin de la trata ilegal, que los cabildos se empadronaron y jurídicamente se les dio el carácter de Asociaciones. Estos cabildos urbanos, muchos de los cuales no se registraron con dicha calidad jurídica, integraron a sus filas esclavos liberados por la abolición realizada a principios de la misma década, que de los ingenios y trapiches migraron a las periferias de las ciudades. Paralelamente, se crearon otras agrupaciones

[3] Véase R. L. López Valdés, "Las religiones de origen africano durante la República neocolonial en Cuba", *Del Caribe,* año V, núm. 12 (1988), pp. 33-40; K. Argyriadis, *La religion à la Havane. Actualité des répresentations et des pratiques cultuelles havanaises,* Éditions des Archives Contemporaines / Centre d'Antropologie des Mondes Contemporains / EHESS, París, 1999; R. J. Solis Herrera, *De la mano de Changó, Perfil histórico de la Ocha (santería cubana) 1825-1944*, UNAM, Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe, México, 2014.

[4] R. Bastide, *African Civilizations in the New World,* Harper and Row Publishers, Nueva York, 1971 [1967], p. 9.

[5] F. Ortiz, *Los cabildos y la fiesta afrocubana del Día de Reyes*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1992, p. 6 (Colección Fernando Ortiz).

[6] L. González Huguet, "La casa-templo en la Regla de Ocha", *Etnología y Folklore,* núm. 3 (Academia de Ciencias de Cuba, La Habana, enero-junio de 1968), p. 33.

religiosas y proliferaron los *Ilé Ocha;* a partir de este proceso se produjo una vasta y amplia red de familias rituales y casas templo constituidas en *ramas* cuya particularidad provino de sus "formas de hacer" o ejecutar su praxis litúrgica[7] y su vínculo a una figura o "ancestro común", es decir, un fundador y líder religioso.[8] En general, las religiones afrocubanas, sin reconocimiento social hasta bien entrado el siglo XX, fueron perseguidas y su parafernalia religiosa incautada por las autoridades, cuya visión, mediada por el evolucionismo y racismo consolidado en el siglo XIX, confinaba a las culturas negroafricanas y cualquiera de sus "vestigios" a la marginación y estigmatización.[9]

Universo ritual santero: panorama general

En la santería son los *orisha*[10] el epicentro de veneración de sus devotos. Se trata de deidades intermediarias entre el dios creador llamado Olodumare / Olofin y el hombre. Están asociados a los distintos elementos y componentes de la naturaleza: con el agua, el fuego, el árbol, el viento, el volcán. Estos elementos de la naturaleza no son cultuados o venerados en sí mismos, sino en su calidad de *loci* o *locus* de los orishas, que son, como afirma Glason, "fuerzas arquetípicas numinosas".[11] En Cuba muchas de sus representaciones iconográficas se vinculan con los santos católicos, de ahí el término de santería. Cada orisha puede tener distintos "caminos" y, a su vez, cada uno de estos una representación distinta, empero, simbólicamente, es en la piedra llamada *otán,* en donde residen los atributos y poderes de estas deidades. Dichas piedras, provenientes de los ríos, los montes, el mar, entre otros lugares[12] no están a la vista, sino contenidas en receptáculos diversos (soperas, bateas, calderos, jícaras) en donde se les propicia e invoca a través de los oráculos y el sacrificio (ebó). El poder de los orisha es conocido como *ashé* (o *aché*), que es un término de origen yoruba que significa "que así sea"; a menudo se utiliza también como sinónimo de bendición o suerte. *Ashé* se refiere a una fuerza

[7] M. C. Barcia Zequera, A. Rodríguez Reyes y M. Niebla Delgado, *Del cabildo de "nación" a la casa de santo,* Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2012, pp. 33-59 (Colección La Fuente Viva).

[8] Véase R. J. Solis Herrera, *op. cit.*, pp. 91-133; D. Brown, *Santería Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion,* Universidad de Chicago, 2003, pp. 74-75.

[9] R. L. López Valdés, *op. cit*., p. 37; R. Martínez Furé, *Diálogos imaginarios,* Arte y Literatura, La Habana, 1979, pp. 185-186.

[10] Hay diferentes formas de escribir esta palabra de acuerdo con el idioma de su variante local. En Cuba se llaman oricha; en Brasil, *orixa*; en Nigeria, *orisa* (se pronuncia orisha); mientras que en México se usa orisha y oricha.

[11] J. Glason, "Oyá, Black Goddess of África", en Shirley Nicholson, *The Goddess Reawakening: The Feminine Principle Today,* Theosophical Publishing House, EUA, 1989, p. 62.

[12] Véase M. Barnet, "Cultos afrocubanos. La Regla de Ocha, la Regla Palo Monte", Ediciones Unión, La Habana, 1995, p. 23.

sagrada o energía vital con la que el Olodumare / Olofin creó el universo y está presente en todos los elementos del cosmos. El *ashé* se hace circular y se transmite por medio de distintas ceremonias y rituales.

La santería es una religión iniciática y parte del principio de que toda persona es hija de un orisha principal al que popularmente se le llama ángel de la guarda. Éste se asienta simbólicamente en la cabeza del neófito por medio de una ceremonia conocida como *coronación de santo, asiento* o *kariocha.* A menudo también se le refiere como "hacer santo". Algunos santeros piden como requisito previo que el neófito esté bautizado por la Iglesia. Durante los días previos se realiza lo que se conoce como "misas espirituales", en las que se investiga quienes son los "guías espirituales", es decir, el cuadro espiritual de la persona próxima a iniciarse; porque en esta religión también se parte del principio de que todos nacimos acompañados de espíritus, de ahí el vínculo con el espiritismo (que llegó a América en el siglo XIX) en sus diversas variantes. No es nada extraño tampoco que previo a la coronación del neófito, éste pase por una ceremonia de Palo Monte, una religión afrocubana de base bantú con la que los santeros complementan muy a menudo su praxis religiosa.

Por otra parte, en la santería, tal como lo señala Lázara Menéndez, se reconocen dos edades, la biológica y la ritual; cada una marca dos nacimientos, el real y el simbólico: "la edad ritual toma como referencia la ceremonia de imposición del *aché*"[13] y es esta edad, además del género, uno de los criterios fundamentales para determinar las jerarquías entre religiosos. Los menores deben respeto al mayor de quien, en teoría, adquieren conocimiento y guía. La ceremonia de santo implica la separación total del individuo de sus quehaceres, relaciones y espacios habituales durante siete días. De forma simbólica, el iniciado, también conocido como *iyawo* permanece en un estado liminal, luego del cual adquirirá la categoría de *omo-orisha* u *oloricha* (hijo de orisha). A partir de esta iniciación se regirá por su *itá,* una ceremonia en donde se habla del pasado, presente y futuro y en el que se establece un "mapa de vida" que contiene lineamientos personalizados para el iniciado en cuestión: restricciones, veredictos, consejos y advertencias sobre su vida y salud. Esta información se obtiene después de un dictamen profundo del oráculo *(dilogún)* en que se manifiestan los *orisha,* tanto el que se "corona" como los que se reciben de manera complementaria durante la iniciación. En la santería se hace una distinción entre el *orisha* que "se asienta" (simbólicamente en la cabeza) de los que sólo "se reciben". Estos últimos no se "coronan",[14] pero acompañan al iniciado. De hecho estos se van sumando a lo largo de la vida religiosa.

[13] L. Menéndez, *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería,* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2002, p. 121.

[14] L. González Huguet, *op. cit.*, p. 52.

Otro de los pilares de la santería son los oráculos, medio primordial para entablar comunicación con los orisha, además de la posesión y mediumnidad. Están basados en la interpretación de signos cuya finalidad es hacer un diagnóstico de la situación del consultante en cuestión, y al mismo tiempo, determinar las acciones que, en caso de ser necesario, podrían efectuarse para regularizar circunstancias adversas presentes o futuras. Por medio de estas consultas se determina si el consultante debe iniciarse o no, y cuál es el orisha que rige su cabeza. Su utilización es competencia sólo de los iniciados y el tipo y restricciones en su uso se determina de acuerdo con cada jerarquía, pues a cada cual le corresponde una competencia ritual precisa, aunque nunca están libres de disputa y conflicto.

El coco *(obí)* es el método de adivinación más sencillo y una de las primeras técnicas que aprenden todos los iniciados. Un segundo oráculo más complejo, sólo para los omo-orisha, es el de los caracoles o *dilogún*. Los caracoles se tiran sobre una estera y con base en sus combinaciones "boca arriba" y "boca abajo" se obtienen signos llamados *odun* u *ordun,* asociados a un orisha particular, un refrán y un *pataki.* Los patakís son relatos antiguos sobre el origen del mundo; el paso de los orisha por la tierra, sus diferentes atributos y la diversidad de sus manifestaciones o caminos; la naturaleza de sus relaciones con otros seres, las situaciones y dificultades que enfrentaron y las acciones que emprendieron a fin de encontrar soluciones.[15] Tanto el *babalawo* (padre de los secretos en yoruba) reservado para hombres (en teoría, heterosexuales) como la *iyanifá,* mujeres iniciadas en *Ifá* (jerarquía muy polémica en América Latina, ya que Ifá es un campo ritual que permanece como una arena predominantemente masculina) utilizan el oráculo de Ifá, considerado por muchos la técnica más compleja de todas, que también hace referencia al orisha Orunmila u Orula, quien se comunica por este medio. Este sistema de adivinación tiene 16 figuras base, cuyo número total de combinaciones da un total de 256 signos, los cuales, al igual que en el oráculo de los caracoles, están relacionados con un corpus mitológico interrelacionado. De estos signos se derivan las ofrendas o sacrificios *(ebó)* y las acciones específicas que el consultante debe realizar para regularizar su situación o alcanzar algún objetivo.

La organización social base de la *santería* es la casa o *ilé,* conformada por el conjunto de personas que mediante el parentesco ritual forman una familia de religión o casa de santo. El padrino o la madrina (*babaloricha* e *iyaloricha*) se convierten en padre o madre simbólico de los ahijados que inician. Y los ahijados de un mismo padrino o madrina se vuelven a su vez "hermanos de santo", todos ligados por una misma genealogía ritual. Láza-

[15] L. Cabrera, *Yemayá y Ochún,* C. R. Publishers, Nueva York, 1980 [1974] p. 103 (Colección del Chicherikú); T. Fernández Robaina, *Hablen paleros y santeros,* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1997 (Colección Echú Bi).

ra Menéndez piensa en estas redes o ramas como un bosque.[16] Su extensión trasciende los límites geográficos de Cuba y es hoy parte de un campo social transnacional orisha[17] que incluye a México y muchos países de América Latina además de Europa.

Santería en México

Tanto la santería como otras religiones afroamericanas se pueden ubicar en México a partir de la segunda mitad del siglo XX. A pesar de su notorio crecimiento, hasta hace muy poco fueron consideradas oficialmente por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) como credos, aunque jurídicamente no se les acredita todavía como "asociaciones religiosas", y tampoco han conquistado una valoración social positiva, lo que desvela un campo de poder que los coloca en los márgenes y en la estigmatización. La imagen y representación de estas religiones, consideradas por el ciudadano común como brujería, se han nutrido de las versiones hollywoodescas recreadas en la prensa de nota roja y del imaginario sobre las "sectas", lo que vino a exponenciarse en la década de los años ochenta, dentro de un contexto en el que los Estados Unidos desató la guerra antidrogas y México comenzó a cobrar un protagonismo geopolítico en la materia. A menudo se piensa que son los narcos o la gente ignorante y de escasos recursos económicos los adscritos a estas religiones, pero los estudios antropológicos demuestran la heterogeneidad de sus adeptos, muchos de los cuales pertenecen a las élites económicas y políticas en el país, además de la diversidad de sus apropiaciones en diversos espacios y ámbitos.

El censo de 2010 registró a nivel nacional un total de 7204 afiliados a las "religiones afro", una cifra imprecisa debido entre otras razones a que los practicantes de estas religiones a menudo se identifican también como católicos, espiritistas o espiritualistas trinitarios marianos, afiliaciones que aparecen en el primer plano del censo. En todo caso, lo que es importante destacar no es tanto la dimensión cuantitativa del fenómeno, sino la cualitativa y las luces que ambas en conjunto arrojan. Estamos ante religiones que han florecido principalmente en ciudades catalogadas como cosmopolitas, turísticas y fronterizas. La Ciudad de México y sus zonas conurbadas con el Estado de México constituyen el área en la que se concentra el mayor número de adeptos. La santería denominada también "religión yoruba" es probablemente la mayoritaria, junto con el Palo Monte que desafortunadamente no figura en el censo. Desde los años setenta se practica en la capital y

[16] L. Menéndez, *op. cit*.

[17] N. B. Juárez Huet, *Un pedacito de Dios en casa: circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la Ciudad de México*, CIESAS / UV/ COLMICH, México, 2014.

hasta los años noventa se aprecia su expansión. En la actualidad está presente en prácticamente todas las ciudades importantes del país. Su expansión y presencia no obedece a una correlación directa con el índice de la migración extranjera en México,[18] es decir, con la comunidad cubana en el país, sino sobre todo a la circulación de mexicanos iniciados fuera de las fronteras y el papel que juegan en la divulgación de estas religiones al interior del país.

Otro de los factores que explica el crecimiento de esta religión en México, es que la visión del mundo que propone no opera en oposición a los valores y prácticas de los mexicanos, sino que germina a partir de un subsuelo cultural y religioso de larga data con el que se refuerza y dialoga, especialmente con la llamada "medicina tradicional", el espiritismo, el espiritualismo trinitario mariano, el catolicismo popular y el neoesoterismo. Los mexicanos demuestran las diversas formas de creer y practicar en México desde la "multipertenencia" y apuestan por tener "un pedacito de Dios en casa"[19] lo que implica que no se necesita de un administrador eclesiástico de la fe como intercesor, o de un templo avalado de "manera oficial" para entablar una comunicación con los seres de un mundo numinoso. La presencia y reanclaje de las religiones afroamericanas en el país no son en este sentido ningún exotismo, sino parte de un fenómeno más amplio que permite dar cuenta de los denominadores comunes de la pluralidad y experiencia religiosa contemporánea en México y en otros países de América Latina.

Véanse también

"Cuba: sistemas simbólicos religiosos", "Migración internacional y cambio religioso", "Diversidad religiosa", "Mística y santos populares transfronterizos".

Bibliografía

Argyriadis, K., "Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería", *Desacatos,* núm. 17 (enero-abril de 2005), pp. 85-106.

Brandon, G., *Santería from Africa to the New World: The Dead Sell Memories,* Indiana University Press, Bloomington, 1997 [1993].

Brown, D., *Santería Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an AfroCuban Religion*, Universidad de Chicago, 2003.

[18] México tiene casi 120 millones de habitantes y una población extranjera (de acuerdo con el censo de 2010) de 961 121 habitantes, de los cuales casi 70% son estadunidenses.

[19] N. B. Juárez Huet, *op. cit*.

Juárez Huet, N. B., *Un pedacito de Dios en casa: circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la Ciudad de México*, CIESAS / UV/ COLMICH, México, 2014.

Menéndez, L., *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería,* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2002.

SANTUARIOS Y ALTARES

Eloísa Martín

Un santuario es un destino de peregrinación dedicado a una imagen considerada milagrosa: santos, vírgenes, cristos para la Iglesia católica; difuntos milagrosos, santos "paganos", almas para las devociones populares. Más allá de su importancia histórica, de la belleza o magnitud del templo, del hecho de estar o no organizado por una orden religiosa, una cofradía o informalmente, un santuario se define por la devoción de los fieles, por el flujo de devotos que es capaz de atraer, como ha afirmado William Christian,[1] en su ya clásico trabajo sobre santuarios en España.

Existen centenas de santuarios en América Latina. Entre los santuarios católicos quizás los más famosos involucran basílicas para diversas advocaciones de la virgen María a lo largo y a lo ancho de la región, pero también existen para otros santos canonizados como san Cayetano, san Antonio o san Expedito. Las imágenes entronizadas en estos santuarios son consideradas "especiales", pues se les atribuye el poder de cumplir los pedidos de sus devotos, más que otras representaciones imagéticas del mismo santo o virgen. El santuario constituye, entonces, una presencia de lo sagrado en la tierra que vuelve al lugar una categoría de espacio diferente, donde los milagros son posibles y la imagen central entronizada ahí adquiere la función de condensador simbólico de dicha presencia sagrada.

Los santuarios tienen un gran componente localista. Por un lado, en el origen y delimitación del espacio sagrado: una imagen que "decide" quedarse en ese lugar específico y no acepta ser trasladada o que "aparece" repetidamente en un lugar específico y termina por dar significado al territorio y demarcar el lugar del santuario; así como una determinada imagen a la que se le atribuyen determinadas acciones (como llorar sangre) o que es considerada más milagrosa que otras del mismo santo localizadas en otros barrios. En América Latina, por otro lado, los santuarios son localistas en cuanto al "territorio de gracia" hacia el cual extiende sus beneficios y donde se encuentran la mayoría de sus devotos, por lo cual esos parajes se convierten en centros de atracción para centenas o miles de personas, como muestran los trabajos de Chertudi y Newbery, Steil, y Fernandes, entre otros.[2]

[1] W. Christian, *Local Religión in Sixteenth-Century Spain,* Princeton University Press, Princeton, 1989; y *Person and God in a Spanish Valley,* Princeton University Press, Princeton, 1989.

[2] S. Chertudi, y S, Newbery, *La Difunta Correa*, Huemul, Buenos Aires, 1978; C. A. Steil, *O Sertão das Romarias: Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa Bahia,*

Además de los grandes santuarios, en el espacio público existen otros lugares que han sido apropiados para la devoción y que, eventualmente, pueden convertirse en destinos de peregrinación. La práctica de levantar monumentos o colocar cruces en lugares donde aconteció una muerte trágica es una práctica antigua y bastante recurrente en América Latina. Los estudiosos del folclor y de las ciencias sociales los han denominado genéricamente "animitas" (porque corresponden a almas de personas fallecidas) o "canonizaciones populares", debido a que en su consagración no interviene la Iglesia católica. Esas cruces o monumentos marcan el espacio y se convierten en sitios a los que las personas peregrinan para hacer pedidos o dejar exvotos como agradecimiento a un milagro concedido. Las investigaciones etnográficas dan cuenta de cultos alrededor de personas que murieron de manera trágica o inesperada: jóvenes, asesinados, accidentados, etc. A estos muertos trágicos se les rinde culto tanto en los lugares del fallecimiento como en sus tumbas en cementerios (o aun en Iglesias, como en el caso de la niña Odetinha en Río de Janeiro o Laura Vicuña en Santiago de Chile). Tal es el caso de los mártires de la Antigüedad Tardía retratados por Brown,[3] es decir, es la "muerte especial", con ribetes dramáticos debido al sufrimiento, que los vuelve sagrados y capaces de obrar milagros. Por ese motivo no es extraño que los santos populares compartan las mismas formalidades de devoción que los santos canonizados: se les erigen santuarios en el lugar de su muerte, donde concurren centenas de peregrinos; tienen fechas de conmemoración específicas en las cuales las personas cumplen promesas y realizan gestos devocionales como encender velas o dejar exvotos. Además de dirigirles preces en busca de protección, ayuda o consuelo.

Existen también pequeñas capillas y altares en plazas, esquinas de barrios, en los mercados públicos o en medio de las grandes urbes, que muchas veces pasan desapercibidos por el ajetreo de las rutinas cotidianas. Estos "altares informales" generalmente surgen como resultado del pagamento de la promesa de un devoto y se mantienen cuando los transeúntes lo identifican y comienzan a dejar ofrendas o cartas con pedidos. Dichos altares no tienen ninguna organización en particular y el cuidado depende del promesero, su familia o de los eventuales devotos que limpian, arreglan y mantienen el altar.

Tanto los grandes santuarios como los pequeños altares en el espacio público son construidos y legitimados por la presencia y la actividad de los devotos. Las peregrinaciones multitudinarias y el número y valor de los exvotos dan cuenta del poder del santo, del difunto o de la virgen para realizar

Religião e Pesquisa, Vozes, Petrópolis, 1996; R. Fernandes, *Os Cavaleiros do Bom Jesus. Uma introdução às religiões populares,* Brasiliense, São Paulo, 1982.

[3] P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Late Christianity,* University of Chicago Press, Chicago, 1981.

milagros. Por tanto, peregrinar para pagar una promesa y dejar un exvoto no sólo son manifestaciones de la fe individual, sino, y más importante, una prueba de la eficacia del santo.

La organización de los santuarios

Los santuarios católicos en América Latina están a cargo de la Iglesia, mediante la administración diocesana o de una orden religiosa. Paralelamente, los santuarios también pueden ser mantenidos bajo los cuidados del sistema de cargos: cofradías (de manera colectiva y a lo largo del tiempo) y mayordomos (cargo individual y de tiempo limitado, generalmente para la organización de una festividad), como muestra Guillermo de la Peña.[4]

Los grandes santuarios son fundamentales para la economía de la ciudad donde se asientan. En la mayoría de los casos, las fiestas religiosas son incluidas dentro del calendario de las municipalidades. Asimismo, las investigaciones en los diversos países de la región han mostrado una recurrencia en la relación de colaboración y conflicto entre la administración política de la ciudad y la administración religiosa del santuario, referente a las demandas que recibir a cientos y a veces a miles de personas requiere. La economía de los grandes santuarios se basa en gran medida en el turismo religioso y en los servicios e impuestos asociados a la hospitalidad en dichos lugares.[5] El territorio del santuario es visto como "garantía de la ejecución exitosa de las actividades vitales del grupo"[6] para las personas que lo habitan. Esto implica algo más que un simple interés económico, pues no es la lógica instrumental en función de un interés mercantilista la que gobierna esta economía centrada en el santuario. La posibilidad de "vivir del santo" o "vivir de la virgen" abre la oportunidad de prosperidad económica, que no es ajena a una moral que impone la relación con la imagen. Una economía de intercambios con lo sagrado, similar a aquella de la promesa, donde los beneficios materiales que otorga el santo son procesados en términos de dones y requiere de aquellos que son sus beneficiarios algún tipo de retorno, tanto espiritual como material. La tensión entre la sospecha de búsqueda intencionada de rédito económico y la oferta de bienes y servicios, cuyos fondos tendrían un finalidad no lucrativa, es recurrente en los santuarios.

[4] G. de la Peña, *Herederos de Promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos,* Ediciones de la Casa Chata, México, 1980.

[5] *Cf.* E. Martin "Entre el legado y la inculturación: dinámicas de la correntinización de la devoción a la Virgen de Itatí", en AA.VV., *El espacio cultural de los ritos, mitos, leyendas, celebraciones y devociones,* Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2003, p. 296-312; C. Steil, y S. Carneiro, *Caminhos de Santiago no Brasil: interface entre Turismo e Religião,* Contracapa, Río de Janeiro, 2011.

[6] W. Christian, *Person and God…,* p. 44.

Por sus características, los santuarios de difuntos milagrosos en América Latina (el Gauchito Gil, la Difunta Correa o Gilda en Argentina; Botitas Negras en Chile, Niño Fidencio o Jesús Malverde en México, María Lionza en Venezuela, entre tantos otros) no se adecuan por completo a las definiciones clásicas, generalmente basadas en los casos católicos: no existe un condensador central, una imagen única, "la" imagen milagrosa que sea el foco de la peregrinación. Al igual que los altares informales, estos santuarios concentran una gran cantidad de imágenes del santo al cual el altar es dedicado (y que puede reconocerse por las ofrendas específicas o por alguna placa conmemorativa) y también de otros santos (canonizados o no), vírgenes, cristos, difuntos milagrosos, guías espirituales, personajes famosos y otros seres extraordinarios. El poder milagroso del santo y del espacio del altar se multiplica según el número de imágenes de la figura central del altar y de la confluencia de otros seres sagrados en el mismo lugar.

También, a diferencia de los santuarios católicos que poseen ciudades en torno y ofrecen infraestructura a los peregrinos, las animitas están generalmente aisladas al costado del camino y por sus características (apenas una cruz, un monumento o un pequeño altar en el lugar de la muerte) no están preparados para que los devotos permanezcan ahí por mucho tiempo.[7]

Casos excepcionales como el de la Difunta Correa y el de Gauchito Gil en Argentina, María Lionza en Venezuela y Jesús Malverde en México cuentan con grupos de devotos organizados, agentes paraeclesiales según la definición de Suárez,[8] que se encargan de las actividades del santuario (difusión, contratación de shows musicales, compra de fuegos artificiales para las festividades anuales, etc.), proporcionan comodidades básicas (espacios con mesas y bancos, baños, espacios protegidos de las inclemencias del tiempo y hasta hosterías para los peregrinos), administran el dinero y los bienes dejados como exvotos, así como son responsables de las fuentes extra de ingresos (venta de *souvenirs* y libros, cobro de una tasa por el derecho de poner un puesto dentro del santuario, etc.) que serán invertidas para las mejoras en la infraestructura del lugar y en las celebraciones anuales del santo.

[7] *Cf.* C. Parker, *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista,* Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1993; S. Chertudi, y S, Newbery, *op. cit;* L. Nakashima Degarrod "Souls of virgins, victims, and bandits: searching for miracles and justice in the chilean roadsides and streets", en J. Clark (ed.), *Roadside Memorials. A Multidisciplinary Approach,* EMU Press, Armidale, N. G. S., 2007; A. Vera y L. Bahamondes (eds.), *Representaciones religiosas y devociones al margen,* CRANN, Santiago, 2014, entre otros.

[8] H. Suárez, "Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes para-eclesiales", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 142 (abril-junio, 2008), pp. 87-111.

Los devotos en el santuario

Los visitantes se aproximan al santo y lo tocan o lo besan como un modo de manifestar su cariño y de obtener, al mismo tiempo, su "toque", su contacto. Gestualidad que da cuenta de "una sensibilidad para la que el contacto directo con el cuerpo milagroso supone una comunicación más fuerte que la mera contemplación de la imagen o la palabra pronunciada a la distancia".[9]

Además de flores, velas, rosarios e imágenes religiosas, los devotos dejan en los santuarios una cantidad variopinta de exvotos. Un exvoto es un objeto ofrecido a la virgen o a los santos como agradecimiento y prueba de una promesa o de un favor recibido, que da cuenta del hecho milagroso en forma de plaquetas conmemorativas, cuadros, fotos o réplicas del don obtenido. Los exvotos representan la gracia concedida, por ejemplo: los vestidos de novia y de quinceañera agradecen el milagro de haber podido llegar a ese momento y celebrarlo según sus deseos; los chupetes y las ropitas de bebés dan cuenta de la gracia de un nacimiento sin complicaciones; los cuadernos, los exámenes aprobados y las fotocopias de diplomas testimonian el éxito logrado en los estudios; las llaves (de una casa o de un auto) agradecen haber conseguido el bien deseado. Se dejan, además, decenas de fotos: de bodas, fiestas de cumpleaños, bautizos y comuniones, de niños y jóvenes en uniformes escolares o militares, pero también de personas y grupos en situaciones cotidianas. El caso de las fotografías, a diferencia de los demás exvotos, también tiene un sentido complementario, pues al colocarlas en el santuario se deja al devoto bajo la mirada directa y permanente del santo, lo que le permite continuar cuidando de él; de la misma manera pide implícitamente que la gracia concedida y testimoniada por el exvoto fotográfico sea mantenida en el tiempo.

Si bien no existen convenciones o rituales institucionalizados en los santuarios y altares populares, los gestos devocionales no son enteramente libres o espontáneos. Puede no haber normas prescriptas, pero existen ciertas reglas que ordenan las prácticas del culto, las oraciones, el día de celebración, las maneras de pedir y agradecer, los rituales. La mayoría de los fieles conoce esas prácticas (y si no, estas son las ocasiones de aprenderlas de otros), cuáles son las "reglas de etiqueta" comunes para dirigirse al santo y las prescripciones que le agradan, así como las interdicciones cuya violación acarrea consecuencias. En este sentido, existen variaciones específicas para cada culto y lo que es considerado un gesto correcto para algunos santos, es desaconsejado para otros. Si llevarse una cinta roja dejada por otro devoto del santuario del Gauchito Gil o las rosas secas de la tumba de Odetinha en el

[9] M. J. Carozzi, "Carlos Gardel: el patrimonio que sonríe", *Horizontes Antropológicos,* vol. 9, núm. 20 (2003), p. 66.

cementerio de Río de Janeiro para hacer una infusión es una práctica establecida, en el caso de otros difuntos llevarse las flores es considerado de mala suerte. Si un conductor no se detiene "para saludar", al pasar frente al santuario del Gauchito Gil, sabe que puede tener un accidente o su automóvil puede sufrir un desperfecto, mientras que en el caso de la Difunta Correa no existe una interdicción de este tipo. Los gustos y preferencias de cada difunto milagroso o las características específicas de su vida o de su muerte también son considerados para las ofrendas. Las santas que murieron jóvenes o las santas prostitutas reciben adornos para el cabello, *bijouterie,* frascos de perfume y ositos de peluche. A la Difunta Correa, que murió de sed, se le dejan botellas con agua. Si al Gauchito Gil se le ofrecen objetos de color rojo (por su sangre derramada o porque es su color político en la provincia de Corrientes), a Pancho Villa y a Gardel les dejan cerveza y cigarrillos. Esto también es recurrente en los casos de las canonizaciones transgresoras[10] como la de Jesús Malverde en México o el Frente Vital en Argentina, a quienes se les dejan bebidas alcohólicas y se les encienden cigarrillos de marihuana.

Véanse también

"Peregrinación, romería y turismo religioso", "Marianismo", "Exvoto", "Guadalupanismo".

Bibliografía

Gutiérrez, C., R. de la Torre y C. Castro (coords.), *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara,* El Colegio de Jalisco / CIESAS, México, 2011.

Martin, E., "Religion in the Practice of Daily Life in Latin America", en R. D. Hecht y V. F. Biondo (coords.), *Religion and Everyday Life and Culture. Religion in the Practice of Daily Life in World History,* vol. 1, Praeger, Santa Barbara, 2010, pp. 451-480.

Parker, C., *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista,* Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1993.

Steil, C., y S. Carneiro, *Caminhos de Santiago no Brasil: interface entre Turismo e Religião,* Contracapa, Río de Janeiro, 2011.

Suárez, H. J., *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad de México,* UNAM, México, 2015.

[10] *Cf.* D. Miguez, "Las canonizaciones transgresoras", en *Delito y cultura. Los códigos de la ilegalidad en la juventud marginal urbana,* Biblos, Buenos Aires, 2011.

SECULARIZACIÓN

Felipe Gaytán

En América Latina la recepción del concepto *secularización* ha tenido variantes importantes. En algunos momentos como espejo de lo que debería ser la velocidad de la modernidad en América Latina, que, al mismo tiempo, daría cuenta de nuestra especificidad histórica con respecto a Europa; y en otros casos como un proceso distinto y distante, a veces de resistencia, frente a la racionalidad moderna que se impone en otras sociedades. De acuerdo con Parker:

> transitaba a otro modo del tiempo. Modernidad y secularización se veían como conceptos eurocéntricos en el que había que comprender la velocidad en la que los movimientos y expresiones religiosas se movían. En una palabra, no se dudaba si en América Latina eran pertinentes o no tales conceptos, sino si podían comprender las distintas velocidades que sobre la modernidad acaecían en la región.[1]

En primer lugar, se cuestionaba el principio institucional y organizativo de la religión de manera racional-burocrática en Iglesias o asociaciones, en un contexto donde la pertenencia y el sentido colectivo-comunitario escapaba a las definiciones clásicas de la organización religiosa. En los estudios sociales sobre el tema se impuso la necesidad de diferenciar la religión de la religiosidad, es decir, las cuestiones rituales ligadas a la magia y a las creencias de carácter más heterodoxo frente a los principios doctrinales. De ahí los análisis transversales que se han realizado sobre la religiosidad popular,[2] las prácticas de cultos y la preminencia de elementos mágicos, que desde los clásicos y la ortodoxia de la secularización se habían dado por descontado. En ese tenor es que el tema de la secularización se volvió un tema central para explicar no sólo las formas de la religiosidad en sus vertientes institucionales o fuera de ella, sino los procesos de subalteridad y de resistencia frente a un marco conceptual que veían como una camisa de fuerza con la creciente racionalidad de la modernidad y el cuestionamiento a una secula-

[1] C. Parker, *Perspectiva crítica sobre la sociología de la religión en América Latina,* Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Santiago, Chile. 1992.

[2] A. P. Oro, "Religiones populares y modernidad en Brasil", *Sociedad y Religión,* vol. 10, núm. 11 (1993).

rización que haría disminuir lo religioso de la sociedad como se llegó a plantear en Europa y los Estados Unidos.

En segundo lugar, los estudios sobre religiosidad en América Latina confrontaron el concepto del individuo racional (*homo oeconomicus*), que establece un juego estratégico para maximizar sus beneficios a partir de la disponibilidad de información y de conocimientos al que tenga acceso. El individuo releva la creencia religiosa o la subsume a las estrategias que le generen resultados óptimos. El juego estratégico se finca entonces en la correlación entre nivel educativo, avances científicos y acceso a recursos respecto a los motivos y acciones sociales que desplegará en sus relaciones sociales, donde lo religioso pierde fuerza debido a las respuestas que puede proporcionar. Desde América Latina se cuestionó este principio de racionalidad en el *homo religious*,[3] el cual se rige no sólo por una dimensión instrumental, sino por elementos emocionales, colectivos y de solidaridad que cuestionan la progresiva individualización de lo religioso. La secularización en América Latina no venía entonces de una creciente individualización ni siquiera de aquellos sectores más educados o informados.

¿Cómo se entendió la secularización en una región con un alto grado de religiosidad, intensa en su catolicidad, dispersa en sus cultos y con una creciente presencia de Iglesias evangélicas y protestantes que modificaban las pautas en las creencias y prácticas religiosas? ¿Cuál fue la ruta que siguió el concepto secularización en América Latina y cómo se ligó con la modernidad de acuerdo con las velocidades distintas y distantes que tiene la religiosidad latinoamericana respecto a Europa y los Estados Unidos?

La secularización es un concepto con una historicidad que, dependiendo del tiempo y el contexto, ha tenido variantes en sus acepciones. Tres de estos significados estuvieron asociados en el periodo del siglo XX en tres momentos claves: modernización (no modernidad); análisis de corte marxista orientados al colonialismo y la dependencia del centro; y el pluralismo religioso y sus formas organizativas entre creer y pertenecer.

De las tres acepciones fue la modernización la que mayor impacto tuvo en los estudios y en la forma de entender lo religioso. Cabe aclarar que modernización no es modernidad. Si bien la modernización está contenida en la modernidad, no necesariamente expresa el espíritu de época y puede sólo mostrar avances y cambios cuantitativos y de forma, mas no de fondo. Se pueden modernizar las relaciones, pero no ser modernos; se actualizan las formas, pero no el contenido como ocurre en muchas ocasiones en las ciudades con la permanencia de los usos y costumbres en los barrios y vecindarios aun cuando se hayan cambiado los diseños y trazos urbanos.[4]

[3] J. Larraín, *Modernidad: razón e identidad en América Latina,* Andrés Bello, Santiago, 1996.

[4] C. Solé, *Modernidad y modernización,* Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1998.

En general, la noción de modernización tuvo un gran impacto en los estudios sociales en América Latina. Por ejemplo, tanto Gino Germani como la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) definieron marcos normativos para explicar los procesos de modernización y de desarrollo por los cuales transitaría. Recordemos que se trata de los años sesenta y setenta del siglo pasado, en los cuales la industrialización, la urbanización y la tecnificación tuvieron un impacto significativo en los estilos y formas de vida social.

Asimismo, surgieron estudios que ligaron el proceso de secularización a los tres procesos de la modernización, más como una amenaza a lo religioso. Estos son la pérdida de sentido comunitario a partir del crecimiento urbano y de la destrucción de los antiguos barrios; la llegada de migrantes del campo a la ciudad;[5] y el arribo de Iglesias de signo cristiano distinto a la católica, que modificarían sustantivamente los "lazos sociales de identidad",[6] incluso la identidad comunitaria que no era sólo cultural o social, sino también religiosa.[7]

Los análisis de la secularización se ven como mutaciones en el sentido de algo no definido y alterado artificialmente.[8] La modernización urbana no fue sólo un cambio en el aspecto territorial y espacial, fue la mutación de las formas de convivencia y de pertenencia en lo que las tradiciones religiosas, institucionales o populares se vieron modificadas en su identidad, y en el paulatino abandono de las prácticas y creencias como síntoma de la disminución del sentido comunitario. La migración, los nuevos asentamientos, la expulsión de los viejos barrios para desarrollos inmobiliarios, entre otros fenómenos contribuyeron a ello.

La industrialización y la tecnificación también aceleraron el proceso de secularización, pero visto desde una perspectiva más de corte funcionalista. La expansión del empleo industrial produjo variantes importantes en la complejidad social como la aparición de una clase media emergente que ya no se anclaba en los núcleos comunitarios, sino en la fantasía de elegir su destino y en la búsqueda por insertarse en el consumo masivo donde lo religioso también formaba parte de ese objeto por ser adquirido y donde la tecnología de cualquier tipo (médica, lúdica, de trabajo) liberaba el espíritu y desafiaba la invocación religiosa. En otras palabras, la industrialización y la tecnificación promovieron prácticas de acumulación y gasto, en lo que la práctica religiosa daba paso a una expectativa terrenal de la posesión, a la vez que

[5] A. P. Oro, 1993.

[6] J.-P. Bastian, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

[7] J. Larraín, 1996.

[8] J.-P. Bastian, *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada,* Fondo de Cultura Económica, México, 2004; A. Canteras, "La muta religiosa", en E. Bericat (coord.), *El fenómeno religioso. Presencia de la religión y la religiosidad en sociedades avanzadas,* Centro de Estudios Andaluces, Sevilla, 2007.

secularizaba el espacio público con la construcción de grandes centros comerciales y de lugares de encuentro profesional que desplazaban a la parroquia o a los centros de oración. Visto a la distancia, este argumento, no necesariamente cierto, predominó en eso que se consideraba la secularización a partir de la modernización de la sociedad latinoamericana.[9]

En otra perspectiva, el concepto de lo secular y lo religioso tuvo una influencia marxista desde la perspectiva de inserción de la región en la dinámica del capitalismo mundial o imperialismo. Fue la teoría de la dependencia la que predominó a través de las propuestas de Cardoso, Faletto, Stavengahen. Dicho modelo cuestionaba el concepto de modernización y desarrollismo expuesto anteriormente. Para ellos América Latina se insertaba en el capitalismo mundial como un centro exportador de materia prima, y su rol era de periferia respecto al centro que lo expoliaba. La relación entonces era de explotación del centro a la periferia, para extraer materia prima y luego transformarla en bienes con una mayor plusvalía. Si bien desde la perspectiva de Cardoso y Faletto la dependencia genera una expansión del mercado interno y, por tanto, una cierta modernización de la sociedad, también es cierto que su condición de periferia no le permite identificarse como una sociedad moderna o tradicional, sino con una sociedad con un dualismo estructural, en el que se modernizan los procesos de producción, pero las relaciones sociales y políticas siguen siendo tradicionales.[10] En síntesis, se genera un proceso de subdesarrollo en el que la pauta es marcada desde el exterior.

A partir del concepto de centro-periferia y de los procesos de colonialismo, se expandió un tipo de estudio a la vez que un movimiento político y social, conocido como teología de la liberación (TL), que reivindicó el papel del cristianismo en la transformación de las condiciones políticas y económicas de explotación.[11]

Los postulados principales de la TL tuvieron una afinidad electiva con la teoría de la dependencia en su crítica hacia la explotación, el subdesarrollo, la pobreza y marginación que generaban tales condiciones. La TL no se arropó en el marxismo ideológico, pero si partió de su diagnóstico estructural para hablar desde sus principios. Por eso la dependencia como concepto le permitió explicar las cosas de manera clara sin estar atrapado en el andamiaje ideológico marxista ortodoxo de la época.

La secularización, entendida desde la TL, no fue la pérdida de lo religioso o la disminución de la fe. Antes bien, correspondió a una reorientación de lo

[9] D. Miguez, "Modernidad, posmodernidad y la transformación de la religiosidad de los sectores medios bajos en América Latina", *Revista de Ciencias Sociales* núm, 10 (enero, 2000), pp. 56-68.

[10] J. J. Brunner, "Modernidad: centro y periferia. Claves de lectura", en Carlos Altamirano (dir.), *La globalización imaginada,* Paidós, Buenos Aires, 2002.

[11] R. Jiménez, *Teología de la liberación, marxismo, democracia,* Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1981.

religioso-eclesial a las condiciones materiales en que vivían los feligreses, y del compromiso que tenían los clérigos y consagrados por la justicia y la vivencia de la fe para hacer libres a los hombres frente a los poderes del mundo.

Entonces, la secularización, antes que nada, es un proceso libertario y de compromiso desde el cristianismo mismo, al involucrar el compromiso institucional junto con la vocación del religioso con la justicia. Al respecto, Vidal señala que a diferencia de los teólogos protestantes, la TL aboga por la secularización como libertad y no el secularismo como pérdida de lo religioso, donde la velocidad generada por el capitalismo obliga al pensamiento religioso contemporáneo a incorporar gradualmente la realidad histórica en toda su conflictividad y determinación socioeconómica.[12]

El modelo de modernización y la variante marxista estructural de la dependencia permitieron comprender el uso del concepto de la secularización en América Latina, mismo que prevaleció en gran parte en la dimensión judeo-cristiana, y su expresión institucional entre la Iglesia católica y ciertas variantes del protestantismo instalado en la región, ya sea como resistencia frente a los procesos de urbanización e industrialización o como expresión libertaria frente a la opresión y explotación del capitalismo. Asimismo, su modelo explicativo agotó en parte la posibilidad de explicar la complejidad del fenómeno religioso en un contexto donde la secularización ya no daba para explicar fenómenos que no estaban en la órbita cristiana-católica o protestante. Por tanto, a finales del siglo XX, el concepto de secularización pasó de los términos anteriores a situarse como un término para explicar la diferenciación social de lo religioso.

En otras palabras, el concepto de secularización en América Latina se utilizó como concepto para explicar el pluralismo y la diversidad religiosa, pluralidad que ya no era católica ni cristiana. Pues ahora incluía tradiciones invisibilizadas como el judaísmo (Hamui), las tradiciones afro,[13] los nuevos cultos a la muerte, la religiosidad y la cuestión étnica[14] las expresiones religiosas de identidad étnica (chamanismo, tradiciones, etc.), hasta la religiosidad popular fuera de los cánones eclesiásticos, incluidas las organizaciones religiosas de la diversidad sexual.

Es la pluralidad religiosa que ya no se liga al concepto de modernidad, sino que juega entre los discursos de la modernidad, posmodernidad, subalternidad, que coloca la autonomía de lo religioso frente a otros procesos que ya no son entendidos como causalidad. Ya no es la cuestión política o econó-

[12] S. Silva, *El pensamiento cristiano revolucionario en America Latina y el Caribe. Implicaciones de la teologia de la liberacion para la sociologia de la religion,* Ediciones Huracan, Río Piedras, 1989, p. 43.

[13] A. P. Oro, *op. cit.*

[14] D. Gutiérrez (coord.), *Religiosidades y creencias contemporáneas: Diversidades de lo simbólico en el mundo actual,* El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, 2010.

mica la que determina o influye en este proceso de secularización. Lo religioso es productor de la secularización para comunicar sentido en la sociedad moderna. Con esto se invierte el concepto que, históricamente desde Europa y otras latitudes, implicaba que la secularización se imponía desde la modernidad a lo religioso.

El pluralismo religioso como enfoque de lo secular muestra la experiencia religiosa, vivencias y prácticas en las que se anudan dimensiones de fe y espiritualidad con narrativas que no pueden ser tan nítidas en su dimensión sacralizada, sino en una mezcla entre lo sacro y lo profano. Esto hace posible entender lo secular no como la separación o frontera entre lo sacro y lo profano, sino como la irrupción de lo sacro en lo profano, su expresión en la vida cotidiana y en el espacio público. De ese modo, los cultos de la santa Muerte, la santería, las Iglesias, los movimientos carismáticos, la migración y con ello las prácticas y las creencias, los rituales y los símbolos, ya no pertenecen a un mundo ajeno, a la división entre lo tradicional y lo moderno, por el contrario, forman parte de la modernidad misma, irrumpen en la racionalidad y cuestionan el logocentrismo pregonado antaño.

La pregunta que ha rondado en estudios diversos sobre los movimientos religiosos como el judaísmo,[15] las cuestiones de espiritualidad y *New Age*[16] pueden ser una clave de lectura para comprender si América Latina se dirige hacia una secularización reversible, es decir, hacia una desinstitucionalización de la religión dirigida a un reencantamiento del mundo, o en su caso de una posecularización.

La respuesta parece provenir de lo que ha marcado el fenómeno religioso en Latinoamérica: su pluralidad e intensidad de lo sacro y lo espiritual. De ahí que la pregunta sea más como confrontación con estudios y formas de conceptualizar en Europa y Norteamérica que un análisis de los derrroteros que ha seguido este territorio que no termina por reconocerse moderno, pero tampoco secular en estricto sentido.

Véanse también

“Diversidad religiosa”, “Derechos sexuales y reproductivos”, “Mercado libre de la fe”, “Laicidad en Uruguay”.

[15] L. Hamui Sutton, *El caso de la comunidad judía mexicana. El diseño estructural del Estado durante el siglo XX y su interrelación con las minorías*, CONAPRED, México, 2009.

[16] C. Gutiérrez, “Nuevos Movimientos Religiosos: el New Age en Guadalajara”, *Revista Relaciones*, XVII (65/66) (1996), pp. 89-114.

Bibliografía

Bastian, J.-P., *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica,* Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

Blancarte, Roberto, "¿Por qué la religión 'regresó' a la esfera pública en un mundo secularizado?", *Estudios Sociológicos* XXXIII (septiembre-diciembre de 2015), pp. 659-673.

Dobbelaere, Karel, *Secularización: un concepto multidimensional,* Universidad Iberoamericana, México, 1994.

Löwy, M., *Guerra de dioses: religión y política en América Latina (Sociología y política),* Siglo XXI, México, 1999.

Martin, D., *Secularization: An International Debate from a British Perspective,* Society, 51 (5), 2014, pp. 464-471.

SOCIEDADES FEMENILES EVANGÉLICAS

JOSEFA GUADALUPE MARTÍN DÍAZ

DEFINICIÓN DE SOCIEDADES FEMENILES EVANGÉLICAS

Las sociedades femeniles evangélicas son grupos organizados de mujeres que pertenecen a una misión, congregación o Iglesia evangélica de tipo histórico, pentecostales o neopentecostales;[1] y que han decidido voluntariamente adherirse a tal forma de sociabilidad. Las socias efectúan actividades de apoyo a los programas y proyectos de sus organizaciones religiosas, aunque también llevan a cabo proyectos propios de la sociedad, de acuerdo con la normatividad establecida en sus estatutos y reglamentos, y por los cuerpos directivos que se reúnen para tal fin con cierta regularidad. Suelen reunirse con una periodicidad semanal en los espacios de culto para estudiar los textos bíblicos, aprender y enseñar labores tradicionalmente asociadas a las mujeres, diseñar y organizar actividades de recolección de recursos económicos para apoyar proyectos de la Iglesia, departir en reuniones sociales y rendir o recibir informes de las gestiones que cada socia directiva efectúa durante el periodo estipulado.

La mayoría de las sociedades se halla adscrita a una unión estatal o regional, que, a su vez, pertenece a la unión nacional de cada denominación evangélica y de cada país. En muchos casos, las uniones de las diferentes denominaciones se hallan hermanadas a través de confederaciones latinoamericanas. Actualmente existen círculos femeniles, asociaciones de damas y sociedades femeniles en todos los países latinoamericanos con presencia protestante. Todas ellas están organizadas en uniones nacionales y, al mismo tiempo, en uniones latinoamericanas como es el caso de la Unión Femenil Bautista de Honduras, que también pertenece a la Unión Femenil Bautista de América Latina (UFBAL) y a la Alianza Bautista Mundial.

[1] Para una mejor comprensión de las características de las organizaciones religiosas evangélicas o protestantes, así como de los niveles de organización, véase el artículo de P. Fortuny Loret de Mola, "Diversidad y especificidad de los protestantes", *Alteridades*, vol. 11, núm. 22 (2001), pp. 75-92. En él, la autora establece los principios fundamentales comunes de todas las organizaciones evangélicas o protestantes, a saber: la salvación por la gracia de Dios mediante la fe; el reconocimiento de la Biblia como la autoridad y el sacerdocio universal de los fieles. Además, explica sus criterios de clasificación y establece los parámetros para distinguir entre misión, congregación o Iglesia.

En la UFBAL participan las uniones de Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela.[2] Por su parte la Iglesia metodista establece en su Constitución de Sociedades Misioneras Femeniles que en cada país con presencia metodista se organicen federaciones nacionales, mismas que deben enviar delegadas o representantes a la Confederación Femenina Metodista de América Latina y el Caribe.[3] El lema de las mujeres metodistas sintetiza los propósitos de las sociedades de mujeres: "Conocer a Cristo y hacer que Él sea conocido". Mientras que las áreas específicas en que trabajan son: evangelismo, obra médica, educación, literatura, niñez, juventud, hogar y familia, proyectos rurales, justicia económica, fraternidad internacional, temperancia y paz mundial.[4]

Origen histórico

Se puede decir que las sociedades no tienen un sólo origen; más bien su inicio respondió a las necesidades diversas de las Iglesias evangélicas y su desarrollo fue posible de acuerdo con las circunstancias sociales, políticas y religiosas del espacio en que se insertaron. No obstante, se puede afirmar que las que se fundaron en la mayoría de los países latinoamericanos durante la segunda mitad del siglo XIX tuvieron un origen exógeno, proveniente específicamente de países como Inglaterra y los Estados Unidos de América,[5] en respuesta a las necesidades de instrucción al sector femenino de las nacientes congregaciones evangélicas históricas (metodista, bautista y presbiteriana) que se establecieron "aprovechando para ofrecer un testimonio más dinámico y ocupar alguna parte del espacio dejado libre por el catolicismo, especialmente en materia educativa y en programas de acción social".[6] Las instituciones educativas que se fundaron para tal fin "generalmente estuvieron a cargo de docentes británicos o norteamericanos. Para mediados del siglo XIX, docenas de grupos de origen inmigratorio se habían establecido en el continente. Los países que recibieron los mayores contingentes fueron Brasil y Argentina".[7] En México, la incursión de los misioneros de las diferentes denominaciones protestantes, a partir del último tercio del siglo XIX, trajo el corpus doctrinal protestante y una serie de estrategias destinadas a asegurar el éxito del trabajo misionero, la mayoría de las cuales estaba directamente

[2] Unión Femenil Bautista Misionera, 2010, *web*.

[3] IMMAR, 2002, p. 30.

[4] Confederación de Mujeres Metodistas…, 2013, *web*.

[5] P. Deiros, *Protestantismo en América Latina. Ayer, hoy y mañana*, Caribe, Nashville, 1997, p. 25.

[6] *Idem*.

[7] *Idem*.

relacionada con la acción social. En gran parte su puesta en marcha recayó en las mujeres pues, de acuerdo con los papeles tradicionalmente asociados a ellas, eran las más idóneas para visitar a los enfermos, enseñar y aconsejar. Por esto, desde el comienzo de las misiones mexicanas se planteó la conveniencia de formar asociaciones femeniles que emularan a sus homólogas de las Iglesias norteamericanas.[8]

En México, para el caso metodista, el modelo asociativo que se implantó en las nacientes organizaciones protestantes tuvo su origen en la Iglesia McKendree en Nashville, Estados Unidos de América, donde en mayo de 1878 quedó organizada la Junta Femenil de Misiones en el Extranjero de la Iglesia metodista episcopal del sur, que más tarde fue aprobada por la Conferencia General y luego reconocida como un departamento de la Iglesia.[9] Un año después, el activismo de este grupo había logrado que muchas otras mujeres formaran sociedades en diferentes partes de aquel país y comenzaran a pensar en ampliar su radio de acción hacia México[10] y, en general, hacia América Latina. Las mujeres asociadas implementaron formas diversas para llevar a la práctica las actividades específicas de acuerdo con las necesidades percibidas en cada contexto local. Por ello, se crearon asociaciones cuyo propósito principal era inculcar el principio de temperancia; otras, se dedicaron a la educación escolar; y unas más, al tema de la salud y la higiene.[11] Las primeras sociedades o círculos femeniles estaban integradas por pequeños grupos de mujeres que habían tomado clases de costura en los colegios. Estos grupos aumentaron paulatinamente tanto cuantitativa como cualitativamente, pues a la par que aumentaba el número de socias, éstas adquirían mayor conocimiento y habilidades para desempeñar las funciones propias de los cargos que recibían.

Las sociedades de la iglesia metodista se unificaron mediante el organismo denominado Conferencia de Sociedades Misioneras Femeniles (SMF). Éstas, a su vez, se unieron a las SMF del centro y formaron la Confederación de SMF de la Iglesia metodista mexicana. Siguiendo su ejemplo, las mujeres presbiterianas y bautistas hicieron lo propio.[12] Las socias trataron de aplicar sus modelos organizativos en México pero algunos de ellos no fueron operativos, ya que correspondían a las necesidades propias del contexto en que se produjeron, por lo cual tuvieron que ser modificados y adecuados a los diversos contextos regionales mexicanos. Lo que no cambió fueron sus propósitos: evangelismo y educación para las mujeres. En 1925 quedó instituida la Cons-

[8] J. Martín Díaz, *Experiencias de las asociaciones femeniles evangélicas*, tesis doctoral, CIESAS, Mérida, 2014, p. 59.

[9] *Cf.* A. Reyes, "El paso de los años", *Confederación de Sociedades Misioneras Femeniles,* IMM / Historia [Documento mecanoescrito].

[10] *Ibid.*, p. 57.

[11] *Ibid.*, p. 60.

[12] *Ibid.*, p. 58.

titución de la Unión Nacional de Sociedades Femeniles Cristianas, la cual estableció los propósitos y metas de la asociación para todas las sociedades locales que funcionaban en el país.[13] Una de las primeras acciones fue, en 1928, publicar el *Anuario de temas* para las Sociedades Misioneras Femeniles y un compendio de materiales llamado *Acción y Fe,* donde se reglamentaban las diferentes fiestas que se celebran en las sociedades; esta última tuvo un radio de acción que abarcó varios países latinoamericanos.[14] Las sociedades bautistas latinoamericanas formaron, en la primera mitad del siglo XX, uniones regionales con el propósito de "promover una confraternidad más estrecha y una comprensión más profunda entre las mujeres bautistas de norte, centro y Sudamérica",[15] para lograrlo una de sus estrategias es intercambiar informes relativos a sus actividades y métodos de trabajo.[16] En 1953 se establecieron en forma tres áreas para América Latina: Brasil, América del Sur y América Central y México. En 1956 se unieron las tres áreas para formar la Unión Femenil Bautista de América Latina (UFBAL). Desde 1973 se nombra una vicepresidenta por cada país.[17] En la actualidad, una de las sociedades femeniles con mayor presencia y arraigo a nivel latinoamericano es Mujeres Bautistas Argentinas, registrada como asociación civil y cuya fundación data de 1928; ésta representa a sus asociadas ante otros organismos bautistas en congresos, jornadas y foros nacionales, continentales e internacionales.[18] Además, por medio de su página en internet establece redes de solidaridad y apoyo espiritual entre las socias, a través de la Cadena Continental que, con una periodicidad bimestral, recibe y difunde peticiones de oración de países como El Salvador, Uruguay, Brasil, Cuba, Perú, México, Colombia, Ecuador, Argentina, Bolivia, Panamá y Costa Rica.[19]

Alcances y logros

En varias Iglesias protestantes el gobierno se ejerce exclusivamente por hombres, ya sea un pastor, un cuerpo de diáconos o ancianos gobernantes. Estos se apoyan en las sociedades femeniles de su congregación a quienes delegan tareas más "acordes con su condición femenina" como la visitación a otras mujeres simpatizantes, obras de caridad, recaudación de fondos para

[13] Colección del presbítero Cuauhtémoc Angulo, "Sociedades femeniles", *El Mundo Cristiano* (México, 13 de mayo de 1926), p. 299.

[14] *Ibid.*, p. 64.

[15] CONIBAH, s.f., disponible en <http://www.conibah.com/comites-y-promotorias/promotoria-damas/86-20150003>.

[16] *Idem*.

[17] *Idem*.

[18] Mujeres Bautistas Argentinas, 2011, disponible en <http://www.mujeresbautistas.org.ar/>.

[19] *Idem*.

la Iglesia a través de la preparación y venta de alimentos y la enseñanza a los niños y jóvenes; en general papeles adscritos y más relacionados al ámbito doméstico, es decir, a la esfera de lo privado. Sin embargo, durante la realización de acciones específicas para desarrollar sus encomiendas, las sociedades no solamente han irradiado su campo de acción más allá de la feligresía propiamente dicha, sino que inclusive han propuesto a sus cuerpos de gobierno nuevos proyectos y estrategias. Algunas de sus propuestas han sido recibidas, aceptadas y apoyadas, pero otras han sido consideradas no viables económicamente, por lo cual requieren un apoyo externo.[20] De esta manera se implementan estrategias para buscar apoyo que requieren de una gran creatividad tanto en su diseño como en la ejecución; una de las más recurrentes, al menos durante el siglo XX, fue la adecuación y homologación de sus actividades con algunas acciones de políticas públicas, con el fin de que la población en la cual se efectuaría el trabajo misionero aceptara fácilmente la incursión de las socias; tal estrategia fue especialmente productiva en el caso de las campañas de alfabetización para mujeres y niñas; el fomento de la salud, higiene y nutrición; así como en las campañas antialcoholismo puestas en marcha por los gobiernos. La consecuencia inmediata de tales acciones es un empoderamiento no planeado ni procurado de manera intencional, aunque probablemente percibido y aprovechado por sus autoridades en algunos casos,[21] con el fin de ampliar su radio de acción misionera. En consecuencia, muchas de las socias han fungido como enlaces entre las dependencias estatales y las organizaciones religiosas; la mayoría acrecienta su capital cultural al adquirir herramientas de liderazgo, conducción de grupos y administrativas. Mientras que en lo social, al formar parte de redes transfronterizas de colaboración, el ámbito de acción individual y grupal aumenta de manera exponencial.

Véanse también

“Protestantismo”, “Vida religiosa femenina en México”, “Mujeres en grupos pentecostales”, “Movimiento de renovación carismática católica”.

Bibliografía

Bastian, J.-P., *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina,* Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

[20] J. Martín Díaz, *op. cit.*, pp. 172-173.
[21] *Idem*.

Deiros, P., *Protestantismo en América Latina. Ayer, hoy y mañana,* Caribe, Nashville, 1997.

Fortuny Loret de Mola, P., "Diversidad y especificidad de los protestantes", *Alteridades,* vol. 11, núm. 22 (2001), pp. 75-92.

IMMAR, *Disciplina de la Iglesia metodista de México, A. R. 2014-2018,* Casa Unida de Publicaciones, México, 2015.

Martín Díaz, J., *Experiencias de las asociaciones femeniles evangélicas*, tesis doctoral, CIESAS, Mérida, 2014.

SOKA GAKKAI EN MÉXICO

Ezer May May

El 18 de noviembre de 1930 el pedagogo Tsunesaburo Makiguchi fundó la Soka Kyoiku Gakkai (Sociedad Pedagógica para la Creación de Valores) con el objetivo de reformar el sistema educativo japonés con base en las enseñanzas de Nichiren Daishonin. Al fallecer Makiguchi, su discípulo Josei Toda restauró el movimiento en marzo de 1946 cambiando el nombre a Soka Gakkai (Sociedad para la Creación de Valores).

Después de la muerte de Toda, Daisaku Ikeda fue nombrado tercer presidente el 3 de mayo de 1960, fue él quien difundió el budismo de Nichiren fuera de Japón y constituyó en 1975 la Soka Gakkai Internacional (SGI); a la que actualmente 193 países están afiliados y cuenta con cerca de 12 millones de miembros.

El cisma de 1991 entre la SGI y el clero de la Nichiren Shoshu fortaleció la transformación organizacional durante el liderazgo de Ikeda. En la actualidad, la SGI posee una compleja estructura organizacional burocrática y carismática. Asimismo, ha optado por un mensaje no religioso que promueve "la paz, la cultura y la educación" a través de sus numerosos centros académicos, culturales y educativos. Prácticamente esta ha sido la ruta de internacionalización de la SGI, sin excepción de América Latina.

En Latinoamérica, la SGI tiene presencia en Antigua y Barbuda, Argentina, Barbados, Belice, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Haití, Honduras, Jamaica, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Puerto Rico, República Dominicana, Trinidad y Tobago, Uruguay, Venezuela y en el país caribeño de Cuba. Sin embargo, los trabajos académicos realizados hasta ahora no son suficientes para referirnos a una Soka Gakkai Internacional Latinoamericana con precisión. Aunque sí podemos decir que su entrada a América Latina fue inaugurada en Brasil en octubre de 1960. Este primer paso se debió a que en dicho país había un número significativo de inmigrantes japoneses. Del mismo modo ocurrió en Argentina, que cuando se fundó en agosto de 1964, la mayoría de sus miembros eran japoneses. Los casos de Uruguay y Venezuela fueron iguales a los anteriores en sus respectivas etapas iniciales, la primera a mediados de los años sesenta y la segunda a principios de 1960. No obstante, actualmente la SGI es una de las organizaciones budistas en América Latina con más adeptos latinoamericanos; ante este perfil, la interrogante obligada es cómo esta organización budista ha logrado traspasar las fronteras étni-

cas. En este periodo de los sesenta también se ubica el caso mexicano, que puede verse como botón de muestra de la trayectoria que ha tomado esta agrupación budista en América Latina.

Desarrollo histórico de la Soka Gakkai México (sgmex)

Para 1960 había en promedio 20 o 30 personas integradas a la Nichiren Shoshu México (nsm) y durante los siguientes cuatro años se logró conformar un *shibu,* lo que significaba un crecimiento en el grupo.

En 1965 Ikeda visitó por primera vez México para formalizar al grupo y conformó la División de Damas y la División Juvenil Masculina. En 1966, 130 personas asistían a las reuniones generales, en su mayoría japoneses. El proselitismo los llevó a alcanzar 500 familias en 1968, de las cuales 90% eran mexicanas, por lo que en la reunión general de la Nichiren Shoshu de América, el shibu pasó a ser Jombu-México. Iwadare era el director general, quien dos años antes se convirtió al Budismo sgi por medio de un amigo residente de Japón.[1] En este mismo año las reuniones oficialmente comenzaron a realizarse en español.

Para finales de los años sesenta, la nsm sumó a sus filas al tercer director, Alfonso Eizo Mizuki, así como a otros migrantes japoneses. No obstante, también se integraron mexicanos pertenecientes al ámbito artístico. En este mismo periodo, la sgmex también se caracterizó por el notorio ingreso de mexicanos y por la difusión del budismo nichiren fuera de la capital mexicana.[2] En 1975, Samuel Kudamatsu, enviado a México como empleado de la sg de los Estados Unidos, asumió la dirección general y decidió mantener el estilo japonés de la práctica religiosa.[3]

Según Okubo[4] hubo dos tipos de proselitistas: los nativistas y los universalistas. Los primeros eran aquellos mexicanos o japoneses-mexicanos que se convirtieron a la sg en México, más flexibles hacia los hábitos locales; los segundos eran los formados con la particular práctica religiosa de Japón y los Estados Unidos. En ambos casos, las experiencias de la sg eran distintas, pues la exclusividad religiosa y el énfasis en el proselitismo Shakubuku

[1] M. Okubo, "The acceptance of Nichiren Shoshu Soka Gakkai in Mexico", *Japanese Journal of Religious Studies*, núm. 18 (2-3) (1991), pp. 191-192; D. Inoue, *Soka Gakkai en México. Estudio sobre un nuevo movimiento religioso desarrollado en un contexto cultural ajeno y el proceso de conversión*, tesis doctoral, unam, México, 2003, pp. 98-100; y D. Inoue, "Un nuevo movimiento religioso japonés en México. La Soka Gakkai", *Alteridades,* 16(32) (julio-diciembre, 2006), p. 46.

[2] M. Okubo, *op. cit*; D. Inoue, *Soka Gakkai en México…, op. cit.*

[3] D. Inoue, *Soka Gakkai en México…, op. cit.,* pp. 100-101.

[4] M. Okubo, *op. cit*., pp. 193, 195.

eran fundamentales. No obstante, mientras aumentaban los conversos mexicanos, la transmisión del mensaje budista era menos agresiva.

Durante la dirección de Mizuki, a finales de los años setenta, la membresía había crecido a 550 personas. Además la práctica budista se modificó, ya que ahora podían recitar el Daimoku sentados y no de rodillas, tampoco era obligatorio quitarse los zapatos al momento de entrar al Kaikan. Esto permitió un diálogo más abierto entre los miembros y potenciales conversos. Para los años ochenta, ya existían grupos SG en Veracruz, Mérida y Nuevo León.

Fue hasta 1996 cuando asumió la dirección general y nacional el mexicano Roberto Ríos. El liderazgo de un mexicano contribuyó al acercamiento entre líderes y miembros, y al desvanecimiento de las barreras étnicas, tales como las conductas culturales, el idioma y el nivel de participación de los mexicanos en los Zadankai.[5] Sin embargo, en la SGMEX se acentuó la misma estrategia de inserción llevada a cabo por la SGI a nivel internacional; es decir, el mismo tipo de actividades. El acercamiento era tal que Ikeda realizó una segunda visita a la SGMEX el 29 de junio de 1996 en Veracruz.

En la actualidad, la membresía de la SGMEX asciende a 7000 personas a nivel nacional, y su organización territorial se distribuye en los estados de Baja California, Campeche, la Ciudad de México, Jalisco, Nuevo León, Quintana Roo, Veracruz y Yucatán; aunque la mayoría de sus miembros se concentra en la Ciudad de México y Guadalajara.

Vínculos con el campo religioso latinoamericano

Nivel organizacional

La influyente estandarización de la SGI, es decir, la agenda internacional fija la dirección de las actividades de las SG nacionales, permite observar dinámicas similares entre las SG de Latinoamérica.

No obstante, desde el liderazgo de Ikeda, en aras de la universalización del budismo nichiren, se ha considerado el respeto a las costumbres locales (*Zuiho Bini*), lo que coadyuvó al ingreso de miembros no asiáticos a las SG. En los primeros años de la NSM (o SGMEX), conforme aumentaban los conversos nacidos en México surgieron cambios adaptativos, los miembros podían participar activamente en rituales católicos por motivos familiares, y en los funerales católicos realizaban recitaciones budistas en privado. Otra adaptación importante fue el cambio de la celebración de los rituales Obon, puesto que se efectuaba el Día de Muertos.[6]

[5] D. Inoue, *Soka Gakkai en México…, op. cit.*
[6] M. Okubo, *op. cit.*, pp. 206-207.

Con el desarrollo institucional de la SGMEX y la profundización de las enseñanzas budistas por parte de los miembros, el diálogo con el campo religioso mexicano se transformó relativamente. Aquí se establece una correspondencia con el caso de Brasil, ya que se puede hablar de un discurso exterior e interior. El exterior es flexible a las otras religiones, aplicando un "sincretismo reflexivo"; el interior remite a la exclusividad religiosa.[7] En México y Yucatán pueden observarse plenamente ambos discursos.[8]

Sin embargo, la vía cultural es la más representativa en su inserción en Latinoamérica, por ejemplo, son recurrentes las exposiciones y conferencias con temáticas de la agenda internacional, como el desarme, la paz y conservación ecológica. La SGMEX ha entablado una buena relación con el gobierno mexicano y las instituciones académicas del país, excepto con otras organizaciones religiosas locales. Por otro lado, Daisaku Ikeda ha recibido 68 distinciones académicas de instituciones latinoamericanas, cuatro mexicanas, por lo que su legitimación carismática basada en el prestigio académico es la misma en cualquier país en el que se encuentre una sede nacional SG.

Estos hechos nos pueden hacer cuestionar el carácter religioso de la SG, y ponderarla como una asociación cultural, educativa o civil. El esfuerzo por presentar este tipo de perfil es evidente en el caso de Brasil, Cuba, Argentina y Bolivia. La SG de Brasil ha optado por su inserción al campo brasileño como una organización no gubernamental (ONG). Sin embargo, se deben entender los valores religiosos de la SGI como disueltos en un campo de manipulación simbólica más amplio, por ejemplo, la cultura y la educación,[9] los cuales producen un budismo nichiren universal.

Nivel individual

El camino cultural inferiría que los aspectos simbólicos han sido su mayor atractivo entre los conversos; sin embargo, los beneficios prácticos y materiales resaltan entre los patrones y motivos de conversión en Latinoamérica. Por tanto, hay dos elementos que permiten distinguir los casos de México, Cuba, Brasil y Argentina de la SG británica y estadunidense: los beneficios prácticosmateriales y la búsqueda religiosa o espiritual.

Tanto en la Ciudad de México como en Yucatán, los motivos principales de adhesión a la SG son la obtención de beneficios inmediatos, prácticos, concretos e instrumentales: tener más dinero, obtener una casa propia y conse-

[7] S. Bornholdt, *Missionary strategies and establishment of soka gakkai in Brazil,* tesis doctoral, Lancaster University, 2009; P. B. Clarke, "As novas religioes japonesas e suas estrategias de adaptacao no Brasil", *Rever* (junio, 2008), pp. 22-45.

[8] E. May May, *"Hacia la Revolución Humana". Conversión y organización religiosa en la Soka Gakkai de Mérida, Yucatán,* tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2012.

[9] P. Bourdieu, *Cosas dichas,* Gedisa, Barcelona, 2000, p. 105.

guir un mejor trabajo, los cuales les ayudan a resolver problemas de la vida cotidiana.[10] Asimismo, las historias de conversión de los miembros de la SG de Cuba pueden tipificarse con la perspectiva utilitaria, la cual impulsa la conversión.[11] En tanto, en Brasil los testimonios versan sobre la solución de problemas financieros y familiares mediante el Daimoku.[12]

En las historias de vida de los conversos latinoamericanos, la búsqueda espiritual es nodal. A pesar de ser nacidos en familias católicas su recorrido religioso es amplio, les precede su participación en grupos protestantes, paraprotestantes, budistas, santeros, etc. Esto contrasta con el pasado de los conversos a la SG estadunidense y británica, en el que no hubo tal búsqueda religiosa.

Bornholdt[13] reflexiona en torno a los beneficios materiales con la noción de prosperidad, también presente en los grupos neopentecostales. Claramente existen diferencias sustanciales en cada doctrina, pero desde el concepto campo religioso resulta importante, puesto que en ambos los bienes de salvación son intramundanos; sin embargo, sigue siendo sorprendente que exista una oferta religiosa particular desde dos tradiciones distintas. Por otro lado, la búsqueda espiritual de los conversos latinoamericanos de la SG confirma el carácter religioso de América Latina, la cual contrasta con la Europa secular.

En este sentido, encontramos a la SG con rasgos singulares, ya que incluso grupos religiosos con orígenes cristianos, como el neopentecostal, se encuentran integrados a las mismas reglas de juego de un campo religioso particular: el latinoamericano.

Véanse también

"Religión popular del Japón", "Religiones de origen japonés", "Migración internacional y cambio religioso", "*New Age*".

Bibliografía

Machacek, D., y B. Wilson (eds.), *Global Citizens. The Soka Gakkai Buddhist Movement in the World,* Oxford University Press, Oxford, 2000.

[10] D. Inoue, *Soka Gakkai en México…, op. cit.,* pp. 168-169, 205-208; E. May May, *op. cit.,* pp. 131-133.

[11] G. Rodríguez, "Joining Soka Gakkai in Cuba: Affiliation patterns and factors influencing conversion careers", *Social Compass,* vol. 62, núm. 2 (2015), pp. 162-163.

[12] S. Bornholdt, *op. cit.,* 2009, pp. 161-180.

[13] S. Bornholdt, *op. cit.*

Metraux, D., *The International Expansion of a Modern Buddhist Movement: The Soka Gakkai in Southeast Asia and Australia,* University Press of America, Lanham, 2001.

Snow, D. A., *Shakubuku. A Study of Nichiren Shoshu Buddhist Movement in America, 1960-1975,* Garland Publishing, Nueva York, 1993.

White, J., *The Sokagakkai and Mass Society,* Stanford University Press, Stanford, 1970.

Wilson, B., y K. Dobbelaere, *A Time to Chant*. *The Soka Gakkai Buddhists in Britain,* Oxford University Press, Nueva York, 1994.

T

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Malik Tahar-Chaouch

La teología de la liberación surgió en los años sesenta del siglo xx como la expresión teológica del compromiso de los cristianos con los movimientos revolucionarios de América Latina. Fue producto del encuentro entre un contexto de radicalización sociopolítica y las mutaciones del cristianismo contemporáneo.

El contexto sociopolítico, religioso e intelectual

Por un lado, la teología de la liberación respondió a la crisis del desarrollismo y de los estados populistas de la región, a la bipolarización entre los bloques capitalista y comunista durante la Guerra Fría y a la ola de movimientos y procesos revolucionarios de inspiración tercermundista y marxista, donde hay que resaltar el impacto de la Revolución cubana (1959).

Por otro lado, fue orgánicamente ligada con el universo social católico y se ubicó en la trayectoria de las reformas del Concilio Vaticano II (1962-1965). Los teólogos de la liberación, quienes en su mayoría estudiaron en las universidades católicas europeas, heredaron muchas de las preocupaciones presentes en las tentativas de las corrientes conciliares y posconciliares para repensar la fe y transformar la Iglesia católica desde la actualidad social, política y filosófica. Los teólogos de la liberación estaban también sensibilizados con las transformaciones del pensamiento social católico. Por tanto, su focalización en el terreno pastoral, social y popular, así como la incorporación de las ciencias sociales a su reflexión, tomó sus raíces del catolicismo social y de las expresiones heterogéneas y sucesivas de oposición y adaptación de la doctrina católica a los cambios del entorno social y político, a las que invitaba ya la encíclica *Rerum Novarum* (1891).

Esas dinámicas se descentralizaron hacia América Latina, por ejemplo, con los movimientos de la Acción Católica, la fundación de los ciaS (Centros de Investigación y Acción Social) jesuitas en la región y la organización Economía y Humanismo del dominico Louis-Joseph Lebret. Esta última defendía un ideal de "humanismo integral" que conciliaba los valores cristianos con las políticas desarrollistas de los años cuarenta y cincuenta

del siglo XX, lo cual culminó con la redacción de la encíclica *Populorum Progressio* (1967).

La teología de la liberación introdujo discontinuidades importantes en esas dinámicas, ya que rompió con el desarrollismo y redefinió la relación entre su identidad cristiana y la acción política en el sentido de su compromiso con el cambio social. Sus ideas se impusieron desde las periferias hasta el centro de la institución. Fue así como la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín, en 1968, la cual denunció las causas estructurales de la injusticia y enfatizó la situación de "pecado estructural" en América Latina, dio un impulso importante a la nueva teología. En ese entonces, varios de los futuros teólogos de la liberación colaboraban en los institutos de formación de la Celam (Consejo Episcopal Latinoamericano) en particular en el IPLA (Instituto de Pastoral Latinoamericana). Los obispos latinoamericanos impulsaron y protegieron el activismo social y pastoral inspirado por la teología de la liberación en sus diócesis respectivas como Sergio Méndez Arceo, en México; Hélder Câmara, Pedro Casaldáliga y Evaristo Arns, en Brasil; y Leonidas Proaño en Ecuador.

Los movimientos laicos, en particular a través de la MIEC-JECI (Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos-Juventud Estudiantil Católica Internacional), las órdenes religiosas y la CLAR (Confederación Caribeña y Latinoamericana de Religiosos / as) fueron espacios privilegiados de circulación de sus ideas. Las redes de organizaciones católicas de reflexión y acción social siguieron el mismo camino. Finalmente, en 1960 y 1970 surgieron movimientos sacerdotales en muchos países de América Latina como los Cristianos por el Socialismo durante la Unidad Popular en Chile (1970-1973), los Sacerdotes por el Tercer Mundo en Argentina y el grupo Golconda en Colombia, entre otros.

Al lado de la corriente católica, existió también una expresión protestante de la teología de la liberación, ligada con el movimiento ecuménico internacional y la FUMEC (Federación Universal de los Movimientos Estudiantiles Cristianos), de los que surgió el movimiento ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina). El pensamiento y la teología protestantes experimentaban entonces una efervescencia intelectual igualmente intensa, de la que surgieron un sinnúmero de nuevas teologías.

La teología de la liberación como "praxis de liberación"

De hecho, se suele atribuir el primer texto de teología de la liberación al presbiteriano Rubem Alves con su tesis doctoral *Towards a Theology of Liberation,* defendida en Princeton en 1968 y publicada por la sede editorial del ISAL, Tierra Nueva, en Montevideo; misma que publicó varios de los primeros

textos de la teología de la liberación, empezando por la tesis de Alves. Discípulo de Shaull y de su teología de la revolución, Alves resaltaba la crítica de las sociedades posindustriales de H. Marcuse y personificaba una variante heterodoxa de la nueva teología.

En realidad, el uso de la expresión "teología de la liberación" se produjo simultáneamente en las redes católicas y ecuménicas que interactuaban entre sí: en el encuentro de Chimbote, en Perú, organizado por la OniS (Oficina Nacional de Información Sacerdotal) y con la presencia de la unec (Unión Nacional de los Estudiantes Católicos) donde el peruano Gustavo Gutiérrez presentó el texto *Hacia una teología de la liberación;* y el encuentro ecuménico de Cartigny, en Suiza, en 1969, organizado por la Sodepaz (Sociedad para el Desarrollo y la Paz) de la Comisión Pontifical "Justicia y Paz" y el Consejo Mundial de las Iglesias, donde coincidieron Rubem Alves y Gustavo Gutiérrez.

Los textos "fundadores" de la teología de la liberación fueron escritos por los católicos Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez. En estos, se plantearon los ejes centrales de la nueva teología, donde luego destacaron Leonardo Boff, Enrique Dussel, Pablo Richard, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino, entre otros. Aunque el giro marxista fue fundamental para la formulación de los postulados compartidos, existieron también desacuerdos, ya que la teología de la liberación no fue nunca homogénea y evolucionó de distintas maneras. Es así como desde sus inicios, la teología de la liberación "populista" encabezada por Juan Carlos Scannone en Argentina, se desmarcó de la variante "marxista".

En sus primeros textos, la teología de la liberación se definió ante todo como una reflexión sobre la "praxis de liberación", donde más que un nuevo tema, proponía una nueva forma de hacer teología, un método centrado en el quehacer de los cristianos involucrados en las luchas sociales y políticas de América Latina. En ese entonces, la nueva teología asumía su correlación con la teoría de la dependencia, en la que se explicaba el subdesarrollo como el producto de la dependencia económica de las sociedades periféricas y de la dominación interna de las burguesías nacionales como agentes del capitalismo, lo que especificaba las condiciones de la lucha de clases en la región. El "uso del instrumento marxista de análisis de la realidad" definía pues las condiciones concretas de solidaridad de la fe católica con los "oprimidos", entendida como la opción fundamental del cristianismo. Es así cómo, "desideologizándose", el cristianismo tenía que recuperar su vocación liberadora, realizando la síntesis entre la revolución social, la utopía política de liberación del hombre en la historia y el significado propiamente religioso y teológico de la liberación.

En este sentido, la teología de la liberación radicalizó, desde América Latina, varios aspectos de su genealogía en las mutaciones del catolicismo contemporáneo por su identificación radical con los sectores populares y su

compromiso práctico con el cambio social; por su ruptura con el enfoque conciliador y deductivo de la doctrina social de la Iglesia hacia un enfoque inductivo centrado en las luchas estructurales; por su perspectiva periférica y su afinidad con el marxismo en detrimento de la búsqueda (condicionada por el contexto europeo) de una tercera vía cristiana entre liberalismo y socialismo; por la voluntad resultante de implicar a la Iglesia católica en los movimientos revolucionarios de la región y de construir un nuevo proyecto eclesial desde las bases sociopastorales.

Sin embargo, no se llegó hasta la ruptura, ya que incluso en esta perspectiva la teología de la liberación entretuvo una relación ambivalente con el poder eclesial, sus regulaciones institucionales y sus condicionamientos ideológicos. Por otro lado, también fue sobredeterminada por las propias contradicciones, limitaciones y fracasos de la radicalización marxista en América Latina, pues fue el reflejo de sus compromisos sociopolíticos y de la propia ubicación de su activismo social, religioso e intelectual.

Del giro de la "opción preferencial por los pobres" a la actualidad

El debilitamiento de sus posiciones en la institución y el retroceso de sus esperanzas políticas iniciales contribuyeron más bien a tendencias contradictorias y complementarias de defensa de su legitimidad eclesial y de descentramiento de su activismo intelectual y social en espacios ecuménicos y civiles que dependían de redes tejidas entre Europa y América Latina.

En efecto, los años 1970 y 1980 se caracterizaron por una violenta represión política y eclesial en su contra, en el contexto de la instauración de dictaduras militares en Sudamérica y de las guerras civiles en Centroamérica. La primera culminó con el asesinato del obispo Oscar Arnulfo Romero y de los jesuitas de la Uca (Universidad Centroamericana) en El Salvador, respectivamente en 1980 y 1989. La segunda se radicalizó con el pontificado de Juan Pablo II (1978-2005) y desató polémicas internacionales, en particular con el juicio a los teólogos Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff por la Congregación por la Doctrina de la Fe y la publicación por la misma (bajo la batuta del cardenal y futuro papa Benedicto XVI, Joseph Ratzinger) de dos instrucciones sobre la teología de la liberación. Aún así, fue su momento de mayor auge por su impacto en la resistencia a las dictaduras y en los procesos centroamericanos, en especial en la Revolución sandinista de Nicaragua.

La "opción preferencial por los pobres" proclamada en la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla, en 1979, fue el producto de las pugnas y tentativas de conciliación entre la teología de la liberación y sus enemigos en la Iglesia católica, ya que permitía interpretaciones distintas. En la teología de la liberación, los "pobres" tenían una connotación socioeconómi-

ca y religiosa como "sujeto histórico de liberación", lo cual singularizó su evolución e impacto en los contextos sociopolíticos de la región. Fue cuando las CEB (comunidades eclesiales de base) tomaron visibilidad —coordinadas por agentes pastorales y definidas como espacios de expresión y concientización de la fe popular para la propia liberación de los medios populares, así como la "base" sobre la cual se tenía que edificar la "Iglesia de los pobres"— y realizaban la síntesis entre sus ideales comunitarios y su promoción de la emancipación social. A pesar de que sus prácticas eran heterogéneas era limitada su capacidad de movilización popular.

Simultáneamente, aparecieron organizaciones civiles y ecuménicas como el DEI (Departamento Ecuménico de Investigación) en Costa Rica, el Instituto Bartolomé de las Casas, en Perú, el Centro Antonio Valdivieso en Nicaragua y el CESEP (Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular) en Brasil. En la trayectoria de la crítica marxista del fetichismo de la mercancía y de su propia perspectiva teológica, la teología de la liberación desarrolló una crítica de la idolatría del dinero y del poder en el capitalismo y la "civilización occidental", lo que definió una relación ambivalente con su herencia cristiana y la modernidad en este sentido. En esos espacios, esa crítica comenzó a desplegarse transversalmente a la teología y a las ciencias humanas y sociales, dando lugar a una tendencia del llamado "pensamiento crítico latinoamericano", donde destacaron la "filosofía / ética de la liberación" del argentino Enrique Dussel, desde México, y el eje teología-economía del alemán Franz Hinkelammert, en el DEI, ambos tenían afinidades con la teoría crítica alemana.

En la década de 1990, la teología de la liberación entró en declive como consecuencia de las mutaciones sociopolíticas que se agudizaron con la caída del bloque comunista y los años posteriores a la Guerra Fría. La era posdesarrollista y revolucionaria había dado lugar a las tentativas de democratización y al neoliberalismo. Aún en ese contexto, la teología de la liberación definió una herencia diferenciada e incorporada a dinámicas religiosas, civiles, sociales y políticas de resistencia y adaptación al nuevo contexto, a sus procesos y a sus lenguajes. Es cuando se planteó la pluralidad de los "sujetos de liberación" hacia dimensiones étnicas, ecológicas y de género. Esta herencia está involucrada en las redes transnacionales del altermundialismo; la cultura "basista" de movimientos sociales como los "Sin Tierra" en Brasil y el EZLN en Chiapas, donde el proyecto de "Iglesia autóctona" de la diócesis de San Cristóbal de las Casas y del obispo Samuel Ruiz tuvo impacto; organizaciones de derechos humanos en México y América Latina; y el resurgir de gobiernos de izquierda de tipo neopopulista en la región, como en Venezuela, Ecuador y Bolivia. Desde el pontificado de Francisco (2013), incluso se ha podido considerar la denuncia social y moral del neoliberalismo por el papa argentino como un testimonio de su herencia en la institución y, de hecho, varios teólogos de la liberación valoraron positivamente el nuevo papado.

Aún así, siguen existiendo diferencias políticas e ideológicas relativizadas en el contexto de los años posteriores a la Guerra Fría, pero que trascienden el pasado y el presente.

Véanse también

"Marxismo de la teología de la liberación", "Religión y política: Brasil", "Guerrilla y catolicismo", "Religión, desigualdad y pobreza".

Bibliografía

Corten, A., *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique,* Karthala, París, 1995, pp. 15-44 y 99-134.
Löwy, M., *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina,* Siglo XXI, México, 1999.
Silva Gotay, S., *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe: implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de las religiones,* Sígueme, Salamanca, 1981.
Smith, C., *The Emergence of Liberation Theology. Radical Religion and Social Movement Theory,* University of Chicago, Chicago, 1991.
Tahar-Chaouch, M., "Mitos y realidades sociológicas de la teología de la liberación en América Latina", *Estudios sociológicos*, núm. 73 (2007), pp. 69-103.

TERAPIAS ALTERNATIVAS

Rodrigo Toniol

Las llamadas terapias alternativas hacen referencia a saberes, prácticas y técnicas de intervención en procesos de salud y enfermedad no alineadas con los principios de la medicina moderna occidental. Aunque el término también se pueda usar para designar prácticas tradicionales de cura, tales como "bendiciones" y uso de tés, su empleo más usual en América Latina está ampliamente relacionado con aquellas terapias históricamente asociadas a la emergencia de los movimientos contraculturales de las décadas de 1960 y de 1970. La diversidad de las practicas terapéuticas que se pueden implicar en esta definición es inmensa, pero aun así se pueden señalar tres puntos de convergencia entre ellas: *a)* reconocimiento de un principio de conexión vital entre el cuerpo, el mundo y el universo; *b)* perspectiva holística sobre el cuerpo; *c)* rechazo al empleo de tecnologías de alta complejidad en los tratamientos.

Algunas terapias alternativas tienen sus raíces históricas en prácticas milenarias. Su popularización en Occidente, sin embargo, está marcada por el fenómeno de las espiritualidades de la Nueva Era, que emergieron sobre todo después de la segunda Guerra Mundial. La literatura de las ciencias sociales de la religión en América Latina sobre el tema de las terapias alternativas se asocia tanto a la Nueva Era que la antropóloga Sonia Maluf hizo de esa proximidad una superposición, sintetizada en la idea de que el fenómeno de las "culturas de la Nueva Era" se pueden definir desde las mismas terapias alternativas:

> Gran parte de las definiciones del fenómeno que llamo genéricamente aquí como "culturas de la Nueva Era" se refiere a la emergencia de un vasto campo de experiencias y discursos dirigidos a la articulación entre lo terapéutico y lo espiritual, y la confluencia de diferentes practicas e higienes corporales y saberes (espirituales y terapéuticos): meditación, uso de la astrología, […], florales de Bach, terapia de vidas pasadas, método Fischer-Hoffman, etcétera.[1]

Incluso, en la literatura antropológica brasileña, otras definiciones más sistemáticas de la categoría Nueva Era también mencionan las terapias alternativas, como sugiere Leila Amaral:

[1] S. Maluf, "Da mente ao corpo? A centralidade do corpo nas culturas da Nova Era", *Ilha. Revista de Antropologia,* 7(1-2) (2005), pp. 149-150.

> Con este término focalizo un campo de discurso variado, pero con atravesamientos, por donde pasan *a)* los herederos de la contracultura con sus propuestas de comunidades alternativas; *b) el discurso del autodesarrollo desde las propuestas terapéuticas atraídas por experiencias místicas y filosofías holistas, haciendo que correspondan a las modernas tesis de divulgación científica; c)* los curiosos de lo oculto, informados por los movimientos esotéricos del siglo XIX y por el encuentro con religiones orientales, populares e indígenas; *d)* el discurso ecológico de sacralización de la naturaleza y del encuentro cósmico del sujeto con su esencia y perfección interior; y *e)* reinterpretación yuppie de esa espiritualidad centrada en la perfección interior por medio de los servicios *New Age* ofertados para el entrenamiento de recursos humanos, en las empresas capitalistas.[2]

Según autores como Wouter Hanegraff (1988), para comprender la repercusión de esas terapias a mediados del siglo XX es necesario reconocer la importancia y los distintos énfasis en los procesos de cura que los movimientos de la Holistic Health y del Human Potential prestaron a los ideales de salud de la Nueva Era. No cabe aquí pormenorizar las características de esos movimientos, pero es útil subrayar la forma como sus distintos énfasis promovieron ciertos tipos de terapias.

El Human Potential Movement se centra en la idea de que, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, la modernidad occidental habría impuesto un estilo de vida supresor del capital humano natural, lo que alejaba a los sujetos de sus "verdaderos yo". Recuperar esa potencia y el vínculo de las personas consigo mismas constituye el mismo ideal de cura de ese movimiento para lo cual invirtió en el desarrollo terapéutico de tecnologías inspiradas en las perspectivas de investigadores y terapeutas como: Carl Jung, Abraham Maslow y Wihelm Reich. El conjunto de terapias derivado de ese movimiento es amplio, principalmente si lo alineamos con otros que posteriormente también tuvieron impacto en las concepciones de salud y cura en el ámbito de la Nueva Era, tales como la Transpersonal Psycology y la Shamanic Consciouness. En común, todos estos reconocen la mejora del "yo" como condición para el equilibrio entre cuerpo, mente y espíritu.

El movimiento del Holistic Heath tiene como característica central la idea de que la salud mental es determinante para la cura física: "The immunity system or, alternatively, the indian chakra system is seen as the connection between the spiritual, mental and emotional faculties, on the one hand, and the physical body, on the other".[3] Las terapias que emergieron de esa perspectiva, además de que enfatizan en las implicaciones de desórdenes psi-

[2] L. Amaral, *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na nova era*, Vozes, Petrópolis, 2000, p. 16, las cursivas son mías.

[3] W. J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, State University of New York Press, Nueva York, 1998, p. 54.

cológicas en la salud física, convergen en responsabilizar a los sujetos por sus procesos de salud y enfermedad. De acuerdo con los principios de esas terapias, sentimientos de rabia y rencor, por ejemplo, podrían desencadenar enfermedades como la diabetes (en alguna medida, lo que está en juego en ese ideal de salud es convertir a la persona en "cómplice" de su estado de enfermedad o concebirla como protagonista en el mantenimiento de su salud).

Esas consideraciones sobre terapias alternativas desde los movimientos que históricamente han constituido la relación entre salud y la Nueva Era son apenas algunos de los posibles ejes empleados para clasificar el amplio conjunto de prácticas designadas como terapias alternativas. Otras posibilidades heurísticas y clasificatorias han sido sistemáticamente elaboradas por investigadores interesados en este tema.

Leila Amaral,[4] por ejemplo, sugiere la existencia de dos modalidades de cura características de las terapias de la Nueva Era. La primera seria la cura armónica, cuya meta es armonizar las energías de los cuerpos de forma que resuenen con las amplias fuerzas y leyes de la naturaleza. En esta modalidad, los cuerpos deben vibrar para renovar las fuerzas esenciales conforme con las leyes cósmicas. Reconocidamente hay una afinidad entre ese tipo de cura y los pensamientos esotéricos y espiritualistas del siglo XIX que postulan la existencia de relaciones entre el mundo y los cielos. Entre las terapias más usadas en esa modalidad están el reiki, los florales y la homeopatía. Los procedimientos reikianos de imposición de manos, por ejemplo, serian ejemplares en la producción de esas conexiones entre cuerpos en la medida en que su objetivo es captar la energía universal y, desde la intención del terapeuta, dirigirlas a los canales energéticos más estancados en los pacientes. La comunicabilidad del flujo de energía permite establecer un trayecto que va del universo a las manos, de las manos a los chakras y de los chakras de nuevo al universo. Los florales, a su vez, estarían entre la materia y la energía y su efecto sería el de transmutar un tipo de vibración energética no armónica hacia algo favorable a la conexión del sujeto con el todo.

Otra modalidad de cura destacada por Amaral es la cura chamánica. En ese caso, se trata de un tipo de cura que consiste en "viajar al reino de la no materia (de la no cosa) en el que las fuerzas sutiles se transmutan en sustancia material, o sea, la materia se disuelve en energía y se reconfigura como materia".[5] Este tipo de terapéutica se puede orientar por un facilitador, pero depende invariablemente de un conjunto de recursos y disposiciones del propio sujeto en tratamiento. En esta modalidad, las referencias a los principios de la física cuántica son constantes, sobre todo en lo que tiene que ver con la idea de agrupamiento de las partículas que constituyen una materia y es siempre provisorio, de modo que el mundo estaría en un invariable estado de devenir.

[4] L. Amaral, *op. cit.*

[5] *Ibid.*, p. 65.

Fátima Tavares[6] para elaborar su modelo de clasificación de las terapias alternativas, a su vez, parte de una consideración sobre el carácter no acabado del universo de la Nueva Era y de la intensa dinámica de aparecimiento de nuevas terapias y, por ende, de terapeutas y perfiles de usuarios. Con esto, ella opta por demarcar el campo de las terapias alternativas desde una doble negación. Primero, afirma la autora, se trata de un conjunto de prácticas que se aleja de eso que podríamos reconocer como la gestión religiosa de la cura, es decir, rituales y procedimientos dirigidos a la solución de problemas de salud administrado en el ámbito de las instituciones religiosas. Segundo, otra negación definidora de las prácticas comprendidas como terapias alternativas son sus diferencias con el paradigma biomédico hegemónico en las sociedades occidentales. Para Tavares, la red terapéutica alternativa estaría situada en una nebulosa místico-esotérica en la cual las prácticas, aunque no estén necesariamente circunscritas a las referencias *New Age,* se articulan y adensan con ellas.

Otro modelo clasificatorio posible de las terapias alternativas es el que diferencia las prácticas diagnósticas y las terapéuticas de tratamiento. En la primera estarían incluidas prácticas como el uso del péndulo radiestésico, por ejemplo. En la segunda podríamos clasificar prácticas como acupuntura y fitoterapia. Un tercer conjunto que todavía se puede observar se constituye a partir de técnicas que están entre el diagnóstico y la terapia como el tarot terapéutico.

Circuitos de oferta de terpias alternativas en América Latina

Según ha sido reafirmado por la literatura especializada, la distribución de los centros de oferta de terapias alternativas en América Latina siguió, hasta mediados del año 2000, un modelo semejante al que fue descrito por otros autores que trataron el fenómeno en los Estados Unidos y en Europa, donde esos espacios se concentran en los grandes centros urbanos y, sobre todo, en los barrios de la clase media escolarizada. Desde la década de 1990, investigadores como José Guilherme Magnani,[7] en São Paulo; María Julia Carozzi[8]

[6] F. Tavares, *Alquimistas da Cura: a rede terapêutica alternativa em contextos urbanos*, ufba, Salvador, 2012.

[7] J. Magnani, *Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole,* Studio Nobel, São Paulo, 1999.

[8] M. J. Carozzi, "Ready to Move Along: The Sacralization of Disembedding in the New Age Movement and the Alternative Circuit in Buenos Aires", *Civilisations,* vol. 51, núm. 1-2 (2004), pp. 139-154.

y María Mercedes Saizar,[9] en Buenos Aires; Renée de la Torre Castellanos[10] y Cristina Gutiérrez Zúñiga,[11] en Guadalajara, emprendieron mapeos puntuales de esa oferta y sugirieron, a pesar de las singularidades locales, dicha convergencia entre el fenómeno en el continente latino y en otras partes del mundo. A esa característica local hay que agregarle una dinámica continental de articulación entre esos espacios, conformada a partir de la circulación de libros, terapeutas y productos.

Esa circulación de materiales, personas e ideas hizo viable la rápida popularización de las terapias alternativas en el continente a partir de 1980. Además de expandir el mercado de consumo de los bienes de la Nueva Era, también fue desde esa dinámica que ocurrió la formación de los terapeutas holísticos, instruidos en cursos de duración corta, orientados por maestros y conferencistas que recorren centros integrados, comunidades alternativas y otros espacios *New Age*.[12]

Singularidades latinoamericanas en la oferta de terapias alternativas

La diversidad de la Nueva Era en América Latina dificulta la posibilidad de generalizar con vehemencia las características que singularizan el fenómeno de las terapias alternativas en el continente. En cada país, las terapias tuvieron sus propias trayectorias para establecerse, es decir, se desarrollaron con énfasis distintos. Sin embargo, autores como Renée de la Torre[13] han argumentado que las formas de creencias heterodoxas de la Nueva Era, cuyas terapias alternativas son un despliegue, no ocurren de manera paralela o desconectada de las tradiciones religiosas, por el contrario, demuestran predilección por lo tradicional, lo ancestral y lo prehispánico, porque las referencias al pasado permiten redibujar imaginarios sin perder de vista los linajes religiosos duraderos. En ese caso, las singularidades de las terapias alternativas en América Latina estarían relacionadas con las mismas tradiciones del continente. De esa manera, es posible pensar en regularidades del fenómeno de las nuevas religiosidades y de las terapias alternativas sin concebirlo como invariable. Lo que está en juego es la posibilidad de vincular las terapias al-

[9] M. Saizar, "Todo el mundo sabe. Difusión y apropiación de las técnicas del yoga en Buenos Aires (Argentina)", *Sociedade e cultura,* vol. 11, núm. 1 (2008), pp. 112-122.

[10] R. Castellanos, *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*, CIESAS, Guadalajara, 2012.

[11] C. Gutiérrez, *Congregaciones del éxito. Interpretación sociorreligiosa de las redes de mercadeo en Guadalajara,* El Colegio de Jalisco / Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2005.

[12] J. Russo, *O corpo contra a palavra: o movimento das terapias corporais no campo psicológico dos anos 80,* Editora UFRJ, Río de Janeiro, 1993.

[13] R. Castellanos, *op. cit*.

ternativas practicadas en América Latina con las religiosidades populares en el continente. En eso consistiría, al tiempo, la continuidad de las practicas terapéuticas latinoamericanas y su discontinuidad también, ya que, por ejemplo, mientras en Brasil esas terapias resonaron con la tradición del espiritismo kardecista, en México se desarrollaron transversalmente al catolicismo sincrético y se fundieron con el ritualismo indígena.

Terapias alternativas más allá de la nueva era

La atención que empeñaron los estudiosos de la religión para delinear el fenómeno de la Nueva Era benefició, por un lado, las investigaciones sobre "terapias alternativas", alzándolas a la condición de objetos pertinentes para el análisis antropológico. No es por nada que el periodo de emergencia de las investigaciones dedicadas a las terapias coincide con el principal momento de interés por la Nueva Era, ocurrido, sobre todo, durante la década de 1990 y principios del año 2000. Por otro lado, presumir el vínculo entre "terapias alternativas" y el esoterismo de la Nueva Era dificultó que los antropólogos, sociólogos e historiadores prestaran atención a los procesos que progresivamente ocurrieron en el país y que, en alguna medida, se contrapusieron a las perspectivas que conciben tales prácticas como no institucionalizadas, no modernas, contra hegemónicas, etc. Me refiero a procesos que se realizan por lo menos desde mediados de los años noventa como, por ejemplo, el surgimiento de sindicatos de terapeutas holísticos, el aparecimiento de agendas políticas oficiales para la reglamentación de la profesión, la enseñanza de las "terapias alternativas" en cursos de salud de universidades públicas, documentos dedicados al tema publicados por la Organización Mundial de la Salud y, finalmente, el apoyo al incentivo y oferta de esas prácticas en servicios públicos de salud.[14] Lo que está en juego en este ensayo no es negar la relevancia histórica que la asociación de esas prácticas con la Nueva Era tuvo para la popularización de las terapias alternativas en Brasil. Se trata, por el contrario, de sugerir la no presunción de esa relación haciéndola un *a priori* analítico. Así, se abre un amplio (y nuevo) horizonte de posibles investigaciones sobre el tema.[15]

[14] R. Toniol, "Integralidade, holismo e responsabilidade: etnografia da promoção de terapias alternativas / complementares no SUS", en J. Ferreira y S. Fleischer, *Etnografias em serviços de saúde,* Editora Garamond, Río de Janeiro, 2014, pp. 153-178.

[15] R. Toniol, *Do espírito na saúde. Oferta e uso de terapias alternativas/complementares nos serviços de saúde pública no Brasil*, tesis doctoral, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2015.

Véanse también

"*New Age*", "Yoga", "Neomexicanidad. Movimiento espiritual", "Santería".

Bibliografía

Amaral, L., *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na nova era,* Vozes, Petrópolis, 2000.

Castellanos, R., *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara,* CIESAS, Guadalajara, 2012.

Hanegraaff, W. J., *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought,* State University of New York Press, Nueva York, 1998.

Tavares, F., *Alquimistas da Cura: a rede terapêutica alternativa em contextos urbanos,* UFBA, Salvador, 2012.

Toniol, R., "Integralidade, holismo e responsabilidade: etnografia da promoção de terapias alternativas / complementares no SUS", en J. Ferreira y S. Fleischer, *Etnografias em serviços de saúde,* Editora Garamond, Río de Janeiro, 2014, pp. 153-178.

TESTIGOS DE JEHOVÁ

Antonio Higuera Bonfil

Los testigos de Jehová son los miembros de una institución religiosa presente en casi todo el mundo. Oficialmente tiene un total de 8 132 358 bautizados activos (predicadores bautizados activos). Es una iglesia que surge en los Estados Unidos durante el siglo XIX, con el nombre de Asociación Internacional de Estudiantes de la Biblia, cuando Charles T. Rusell condensa las posiciones y enseñanzas de varias iglesias cristianas y aporta elementos que distinguió en sus predecesores. La difusión de esta religión ha tenido un ritmo dispar. En 2016 el mayor número de creyentes se localizó en los Estados Unidos (1 198 026), seguido por México (829 793), Brasil (808 710), Nigeria (342 122), Italia (250 249) y Japón (213 818).

Esta iglesia tiene algunos rasgos distintivos. Por su carácter único, varios principios doctrinales los separan del resto de las comunidades cristianas, que suelen reaccionar con rechazo hacia los testigos de Jehová. Entre los principios más polémicos se encuentra la concepción de que el creyente debe tener en la religión no sólo el canon de comportamiento cotidiano, sino que está comprometido a asumir plenamente el Reino de Dios. Esto implica vivir bajo un régimen teocrático que ejerce la Watch Tower Bible and Tract Society (WTBTS) en su papel de institución coordinadora de las actividades de los testigos de Jehová. Más conocida es su interpretación sobre el Viejo Testamento, que les lleva a no aceptar tratamientos con base en elementos sanguíneos, aunque no se sabe mucho sobre el financiamiento de esta Iglesia a la investigación médica y el desarrollo de tratamientos quirúrgicos alternativos. Asimismo, los testigos de Jehová creen que Jesucristo no fue crucificado, sino clavado en un madero de tormento, contraponiéndose a la tradición vigente en el resto de las iglesias cristianas. Alrededor de este personaje principal también es controversial la afirmación de que Jesús es el arcángel Miguel, quien habría realizado actividades específicas antes de su encarnación y las que desarrollaría una vez resucitado.

Para formar parte de esta Iglesia, el creyente debe dar prueba de su conversión, ya que no se acepta a quien incumpla las exigencias de la WTBTS, de esta forma no es suficiente para el fiel declarar que ha conocido las verdades bíblicas. Es por ello que debe reunir dos requisitos indispensables, uno es el conocimiento de la doctrina de los testigos de Jehová, que debe demostrar ante las autoridades de su congregación; el otro requerimiento es cambiar su forma de vida, ajustándola a los preceptos aprendidos. Estos elementos de-

ben ser sancionados por la institución religiosa y se constituiran en la guía del comportamiento cotidiano. El bautizo es entendido en esta organización como el inicio de una nueva vida, que debe buscar permanentemente su perfección, dada su concepción de la desacertada naturaleza humana.

Cuando un individuo se ha bautizado adquiere automáticamente la calidad de predicador, insertándose en una estructura institucional que se caracteriza por su funcionamiento puntual. El conjunto más pequeño de hermanos, "la congregación", es el ámbito en que un creyente se moverá ordinariamente y es en su interior que participará en las actividades litúrgicas y rituales de su vida religiosa. Como parte de la estructura organizacional, la congregación forma parte de un circuito de congregaciones, que en unión con otros circuitos dan lugar a un distrito. Los distritos tributan a la sucursal nacional y ésta se ubica en una de las zonas en que está dividido el trabajo de los testigos de Jehová. Finalmente, las sucursales dependen de la sede mundial de la WTBTS, localizada en la ciudad de Nueva York.

Cuando una persona se incorpora a los testigos de Jehová es común que otros miembros de su familia nuclear hagan lo mismo. Esto responde al interés manifiesto de la WTBTS por adscribir no sólo a individuos aislados, sino que busca extender su influencia al interior de las familias.

En México, la presencia de los testigos de Jehová data de principios del siglo XX. El primer centro de culto comenzó a funcionar regularmente en la Ciudad de México alrededor de 1919 y pronto habría actividades proselitistas en Monterrey, Guadalajara y Puebla. En estados como Chiapas, Veracruz, Coahuila, Chihuahua y Durango no logró prender la evangelización de esta Iglesia, razón por la que la WTBTS redobló esfuerzos para extender su mensaje religioso.

La década de 1930 fue de consolidación, y el crecimiento de la feligresía en México estuvo asegurado. Paralelamente, la Iglesia adquirió en 1932 su nombre permanente, dejando de ser la Asociación Internacional de Estudiantes de la Biblia para convertirse en los testigos de Jehová. Es en esa década que la labor de la WTBTS es registrada ante diversas autoridades federales, aunque en un primer momento se puso de relieve la labor educativa, y no la religiosa de esta iglesia.

Nathan H. Knorr, tercer presidente de la WTBTS, visitó la sucursal mexicana en 1943 y los testigos de Jehová en México se constituyeron en asociación civil. Durante los siguientes años se enfatizaron las actividades de alfabetización, reduciéndose significativamente las manifestaciones religiosas públicas. Había entonces alrededor de 4000 miembros en el territorio nacional. Las dos siguientes décadas se caracterizaron por una intensa labor proselitista de esta Iglesia; así, para la década de 1960 funcionaban 70 clases o congregaciones, había más de 22000 bautizados, la sucursal de México coordinaba las actividades de los testigos de Jehová en varios países de Centroamérica y por primera vez una asamblea contó con representantes de más de 10 países.

La presencia de los testigos de Jehová en México durante la década de

1970, no tuvo precedente, pues contaba con más de 50 000 predicadores y los índices de crecimiento anual eran superiores a 10%, ritmo que se conservaría por varios lustros. Pronto se abriría la llamada Escuela Cultural de Galaad de México y, durante 1980-1981, recibieron entrenamiento local los primeros precursores que prestarían su servicio en América Latina. A mediados de esa década las revistas *La Atalaya* y *¡Despertad!* se comenzarían a imprimir en México, cubriendo las necesidades de Centroamérica y algún país de Sudamérica. La modificación de las relaciones entre Iglesias y el Estado mexicano abrió paso para que la WTBTS dejara atrás la figura jurídica de asociación civil para transformarse en organización religiosa.

La última década del siglo XX significó un escalón más en la consolidación de los testigos de Jehová en México. En el país se desarrollaron hasta 12% de los estudios bíblicos conducidos a nivel mundial por la WTBTS, y la cifra total de predicadores alcanzaría casi el medio millón. Este incremento parece estar relacionado con la visibilización social de los testigos de Jehová, favorecida por la publicación de la ley de asociaciones religiosas y culto público, que dio certeza jurídica a las Iglesias y aseguró la protección de la ley para sus actividades.

El siglo XXI ha sido escenario de un continuo crecimiento de los testigos de Jehová en México, pues en 2017 se registraron más de 830 000 bautizados. Este panorama de cambio religioso no es único en Latinoamérica: Brasil es otro de los países en donde esta Iglesia ha tenido éxito. Durante los últimos años México y Brasil han ocupado alternadamente el segundo lugar en la membresía mundial de los testigos de Jehová. Tal es la importancia de estos dos países, pues junto con los Estados Unidos, entre los tres países superan 25% del total mundial de estos feligreces.

En Sudamérica, Brasil es un país fuera de serie. Su geografía abarca casi la mitad del subcontinente y su diversidad cultural es muy amplia, ahí se hablan más de 100 idiomas nativos. La presencia de los testigos de Jehová en Brasil fue inicialmente incierta. Sólo algunos individuos aislados tuvieron contacto con su doctrina durante la primera década del siglo XX. En todos los casos se trató de personas que visitaron los Estados Unidos y fueron alcanzados por el trabajo de predicación en ese país.

La labor formal de esta iglesia inició el 1º de junio de 1923 con la llegada de un predicador a Río de Janeiro, donde desarrolló un programa de discursos bíblicos y repartió folletería religiosa. A finales de ese año se publicó *La Atalaya* en portugués. El año siguiente se bautizaría el primer grupo de testigos de Jehová de Brasil, un total de 50 personas.

En las siguientes décadas el crecimiento de la membresía fue marginal; a mediados de la década de 1930 había alrededor de 70 predicadores y se predicaba con 35 megáfonos, que reproducían discursos bíblicos en discos de acetato; entonces se organizó la primera asamblea de servicio en el país con 110 asistentes.

Una vez que la feligresía había aumentado significativamente, lo que tomaría casi 20 años, se organizó una de las primeras asambleas en São Paulo, en la importante ciudad de Santos (1956). La apertura de una sucursal nacional respondió a la importancia que había adquirido esta Iglesia en Brasil. Una sucursal, conocida como Casa Betel, coordina la puesta en práctica de las directrices del cuerpo gobernante de la WTBTS. Entre sus responsabilidades ordinarias está coordinar la predicación, lo que incluye no sólo a los miembros bautizados, sino a quien ocupa un cargo de autoridad en las congregaciones, ya sea precursor, anciano o superintendente; programar las asambleas de distrito y de circuito, determinar los días especiales de asambleas y asignar territorios de predicación a las congregaciones.

En cada sucursal opera una sección de información sobre hospitales, cuyo objetivo es informar a los creyentes sobre instituciones y profesionales médicos que están dispuestos a realizar cirugías sin sangre y coordina la labor de los comités de enlace con hospitales. El departamento de traducción se encarga de producir los textos en los idiomas de las zonas atendidas por la sucursal, ya sean idiomas nacionales o propios de grupos originarios. También suele contar con una imprenta, donde se publican diversas obras. En 2016 la sucursal de Brasil tenía la capacidad de producir anualmente 36 millones de biblias, revistas y folletos; además, su labor no se limitaba a Brasil, sino que imprimía revistas para Bolivia, Paraguay y Uruguay.

Fue a partir de 1970 que el número de testigos de Jehová creció exponencialmente en Brasil, si bien en esa década había 57 642 bautizados en todo el país, el número se duplicaría en 10 años, llegando a 107 727; para 1990 se incrementaría el ritmo de crecimiento, razón por la que se alcanzó un total de 277 837 predicadores. Con la llegada del siglo XXI y la cantidad de creyentes alcanzada por esta iglesia en Brasil, su crecimiento seguiría pero se reduciría el porcentaje de avance. Así, en el año 2000 hubo 506 888 predicadores y en 2010 se alcanzaría la cifra de 706 699.

Tal ritmo de crecimiento hizo que la sucursal nacional contara con apoyo de la WTBTS para iniciar en 1999 un programa de construcción de salones del reino. A la fecha se han edificado más de 3 500 salones de este tipo y funcionan más de 11 000 congregaciones. En 2016 la labor de predicación continúa para esta iglesia, pues desarrolló una campaña en el Amazonas, cubriendo zonas donde nunca había llevado su mensaje religioso.

Véanse también

“Testigos de Jehová en Centroamérica”, “Protestantismo”, “Diversidad religiosa”, “Mercado libre de la fe”.

Bibliografía

Galán Castro, Erick, *Atando el cielo y la tierra. Participación de los testigos de Jehová en programas de política pública*, tesis de maestría, CIESAS Golfo, Jalapa, 2010.

Higuera Bonfil, Antonio, *A Dios las deudas y al alcalde las jaranas. Religión y política en el Caribe mexicano,* Universidad de Quintana Roo / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Chetumal, 1999.

____, *La Sociedad Watch Tower y los testigos de Jehová. Conversión religiosa y organización familiar*, tesis doctoral, ENAH, México, 2012.

Molina Hernández, José Luis, *Los testigos de Jehová y la formación escolar de sus hijos,* Universidad de Baja California, Mexicali, 2000.

Stark, Rodney, y Lawrence R. Iannaccone, "Why the Jehovah's Witnesses Grow so Rapidly: A Theroerical Aplication", *Journal of Contemporary Religion*, vol. 12, núm. 2 (1997), pp. 133-157.

TESTIGOS DE JEHOVÁ EN CENTROAMÉRICA

Antonio Higuera Bonfil

Centroamérica es un ámbito de gran diversidad, su extensión geográfica (algo más de 500 000 km²) no sólo da cabida a siete naciones, sino que es hogar de más de 40 millones de personas que forman grupos sociales diferentes, cuyos bagajes culturales llegan a contrastar.

En Centroamérica se ha seguido la tendencia histórica del resto del continente, es decir, su población es mayoritariamente católica, pero la pluralidad religiosa —fuertemente impulsada a partir del siglo XIX en América Latina— ha vivido un importante repunte en las últimas décadas. Así lo demuestran, entre otros, Bastian, Padilla, Stoll, Parker, Schafer, Andrade, y Carozzi y Ceriani.[1]

Los más diversos sistemas de creencias han sentado sus reales en Belice, Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica y Panamá, contribuyendo al enriquecimiento de las relaciones sociales de la región. Cada país tiene características propias por lo que los ritmos y cauces seguidos por la diversificación religiosa son disímiles, y han logrado establecerse como una parte importante de su presente.

Fijar nuestra atención en esos cambios supondría una empresa mayor, relacionada no sólo con la religiosidad de millones de personas, sino con lo ocurrido en diversos campos tales como el de la economía, la sociedad, la demografía o los derechos humanos. Este trabajo tiene un objetivo diferente, mostrar el crecimiento de una religión minoritaria en Centroamérica y la imagen que la institución social que coordina sus actividades proyecta hacia el exterior. Asimismo, se revisa un caso concreto de la forma en que se utilizan las imágenes para transmitir un mensaje religioso en pleno siglo XXI. Sin lugar a dudas, éste es un primer escalón de lo que debe ser un esfuerzo ma-

[1] J.-P. Bastian, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911,* El Colegio de México, México, 1989; "La francmasonería en la historiografía mexicanista", en J. A. Ferrer Benimeli (coord.) *La masonería española entre Europa y América: VI Symposium Internacional de Historia de la Masonería Española,* vol. 2, Gobierno de Aragón, Departamento de Educación, Cultura y Deporte, 1995, pp. 869-881; W. Padilla, *La Iglesia y los dioses modernos. Historia del protestantismo en el Ecuador,* Corporación Editora Nacional, Quito, 1989; D. Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?,* University of California Press, Berkeley, 1990; C. Parker *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista,* Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1993; H. Schäfer; *Protestantismo y crisis social en América Central,* DEI, San José, 1995; S. Andrade, *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo,* FLACSO-Abya Yala-IFEA, Quito, 2004; y J. Carozzi y C. Ceriani, *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate,* Biblos, Buenos Aires, 2007.

yor para comprender los complejos procesos sociales que habitualmente están asociados a la diversidad religiosa.

¿En qué condiciones se encuentran los testigos de Jehová en cada uno de los siete países centroamericanos? ¿Cuál es su número y qué proporción de la población total representan en la región? El primer dato que debe considerarse revela que se trata claramente de una minoría religiosa, pues en ninguna de las naciones de la región los testigos de Jehová alcanzan 1% de la población total.

La tabla 1 muestra las estadísticas generales de cada país. Si se compara el dato de población con el promedio de predicadores activos, encontramos que Belice es la nación en la que más impacto ha tenido esta propuesta religiosa con 0.72%; mientras que el otro extremo, el de menor presencia relativa, se ubica en Guatemala —el país con más población en la región— con 0.25 por ciento.

Los datos del crecimiento en Centroamérica son resultado de un importante trabajo de difusión desarrollado por la Watch Tower Bible and Tract Society (WTBTS), en tanto coordinadora de las actividades de los testigos de Jehová. Dado que la organización central de esta Iglesia tiene varias sucursales alrededor del mundo, cuya función es atender las necesidades de las congregaciones de uno o varios países, en México opera una desde hace casi 80 años.[2] Desde hace una década, en esta sucursal se edita semanalmente un millón y medio de ejemplares de *La Atalaya* para su distribución en México y en parte de Centroamérica y Sudamérica. Esta producción sale de la Ciudad

TABLA 1. *Total relativo de testigos de Jehová por país 2015*

País	*Porcentajes*	*Predicadores activos*	*Población total*
Belice	0.72	2 515	347 900
El Salvador	0.64	39 643	6 142 600
Costa Rica	0.61	29 601	4 819 000
Nicaragua	0.45	27 054	5 912 800
Panamá	0.44	16 224	3 661 495
Honduras	0.25	22 653	8 758 900
Guatemala	0.25	38 140	14 941 600
Total	0.48 (Promedio)	173 315	46 268 380

FUENTE: Watchtower Bible and Tract Society, 2016.

[2] M. G. Henschel, *El conocimiento que lleva a vida eterna,* La torre del vigía, México, 1995.

de México con rumbo a Guatemala, de ahí se distribuye hacia Belice, Chile, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá.[3]

La estrategia de proselitismo, que incluye la prédica de casa en casa, el reparto de revistas religiosas, la prédica informal, la realización de estudios bíblicos personalizados, campañas de distribución de libros, el funcionamiento de un sitio web y la reciente fundación de un canal televisivo por internet, parece haber obtenido buenos resultados para esta congregación religiosa.

El escenario centroamericano. Cifras y tendencias

Esta sección muestra la llegada de los testigos de Jehová a cada país, así como algunos elementos de su desarrollo histórico. El orden de presentación está organizado cronológicamente, es decir, inicia con el país en que la presencia de esta organización es más antigua y concluye con la más reciente.

Panamá

La presencia de los testigos de Jehová en Panamá data de principios del siglo XX. Si los datos oficiales de la WTBTS están en lo correcto, a finales de la década de 1890 un agente de la Sociedad Bíblica Americana llevó algunas publicaciones de la Sociedad Watch Tower al país y empezó a distribuirlas. En 1900 un maestro de escuela de la ciudad de Colón organizó una clase (o *ecclesia,* como se le llamaba) y presidió los estudios bíblicos semanales.[4]

En 1908, las actividades realizadas en Panamá eran supervisadas por la sucursal de Jamaica, pues muchos trabajadores nacidos en las islas occidentales participaron en la construcción del canal trasatlántico. Fue tres años más tarde cuando un representante de la Sociedad Watch Tower hizo una gira de conferencias bíblicas entre los obreros que construyeron el canal:

> Carlos T. Russell, el primer presidente de la Sociedad Watch Tower, visitó a Panamá en 1913, y pronunció conferencias en el Teatro Nacional de la ciudad de Panamá y en el Teatro Garden de Colón. […] Pero en 1914, cuando el canal fue abierto al tránsito de los barcos, ocurrieron cambios. A medida que hubo menos trabajo de construcción, muchos de los hermanos y las personas interesadas en la verdad tuvieron que regresar a sus hogares en las Indias Occidentales. […] Pero con la muerte del Pastor Russell en 1916 y el subsiguiente periodo de zaran-

[3] A. Higuera Bonfil, *A Dios las deudas y al alcalde las jaranas. Política y religión en el Caribe mexicano*, CONACYT / Universidad de Quintana Roo, México, 1997.

[4] WTBTS, 1977.

deo, el celo de muchos se enfrió. Además, algunos empezaron a pensar de sí como líderes del rebaño y empezaron a seguir otras enseñanzas, particularmente las de algunos que anteriormente habían sido miembros de la familia de la oficina central de la Sociedad en la ciudad de Nueva York, pero que habían resultado infieles. Debido a estos desenvolvimientos, nuestra obra decayó en Panamá, y para 1930 sólo había un puñado de personas asistiendo con fidelidad a las reuniones de la congregación y leyendo *La Atalaya*.[5]

En 1945 llegaron al país los primeros misioneros graduados en la escuela de Galaad, y un año más tarde se abrió en tierras panameñas una sucursal; en ese entonces había 45 predicadores en Panamá y funcionaban tres congregaciones, que estaban en las ciudades de Panamá, Colón y Bocas del Toro. En 1947 se celebró la primera asamblea de circuito en español. Tres años después, al concluir la primera mitad del siglo XX, "en Panamá hubo un máximo de 496 publicadores en 14 congregaciones y varios grupos aislados en el año de servicio de 1950".[6]

Los testigos de Jehová también han tenido conflictos en Panamá por su posición religiosa. En 1970 la negativa a participar en los honores a los símbolos patrios y en otras ceremonias de corte nacionalista desembocó en la expulsión de estudiantes de diferentes escuelas. Este tema ha enfrentado a esta comunidad con la sociedad panameña, y además es un elemento constante en diversos países, que casi siempre ha concluido con una serie de negociaciones y trámites legales, muchas veces ha quedado finiquitado al considerase a los testigos de Jehová como objetores de conciencia que asumen una posición de respeto pasivo.

Fue a partir de la década de 1970 que se observó en este país un crecimiento sostenido en la membresía de los testigos de Jehová. En 1976 contaban con 3028 predicadores y 10 años después, gracias a la actividad de los precursores (auxiliares, regulares y especiales), llegaron a tener un registro de 657 precursores y se dirigieron 7822 estudios bíblicos. Fue en esa época cuando la sucursal de Colombia comenzó a imprimir la literatura, folletos, formatos, etc., para Venezuela, Panamá, Ecuador y Perú.[7]

Las cifras oficiales permiten afirmar que de 1986 a 2015 la comunidad de los testigos tuvo un crecimiento constante en Panamá, sin un solo año de estancamiento o decremento en los registros.

[5] *Ibid*., p. 244.
[6] *Ibid*., p. 248.
[7] WTBTS, 1990, p. 127.

Costa Rica

En el primer lustro del siglo XX una mujer propagaba el mensaje religioso de los testigos de Jehová en Costa Rica. Una característica de la congregación costarricense durante estos primeros años fue que se componía por gente mayor que no mostraba interés en transmitir esta confesión religiosa a sus descendientes.

En 1937 se nombró al primer precursor costarricense de habla española y para 1943 Costa Rica fue uno de los primeros cuatro países del mundo en recibir misioneros graduados de la primera generación de la escuela de Galaad.[8] Estos misioneros se graduaron en el contexto de la segunda Guerra Mundial, razón por la que no fueron asignados a Europa, sino a países del continente americano.[9]

A mediados de la década de 1960 no hubo aumento en la feligresía que nos ocupa. La emigración de trabajadores a otros países repercutió en las estadísticas nacionales, y también se presentó un alto número de expulsiones, "[…] un gran número de personas han tenido que ser expulsadas por no llevar una vida limpia, pero todos están deseosos de mantener limpia la organización para la adoración pura. La obra continuó sin aumentar por tres años".[10]

En 1993 se construyeron dos salones de asambleas en este país para albergar a los 13 553 predicadores residentes en Costa Rica.[11] Cinco años más tarde, entre los oradores de la asamblea internacional de San Diego, California, se encontraban testigos de Jehová costarricenses, lo que es un interesante indicador de la importancia que había adquirido esta nación para la Sociedad Watch Tower.[12] En enero de 1999, Costa Rica fue anfitriona de una asamblea internacional, a la que asistió un total de 34 431 personas, incluyendo a los delegados de varios países.[13]

En 2008 hubo 22 474 predicadores en activo en Costa Rica (0.51% de la población total) que se reunieron en 341 congregaciones; 1031 se desempeñaron como precursores auxiliares y 60 535 asistieron a la conmemoración de la muerte de Jesucristo.[14] Esta presencia casi triplicó las estadísticas de hace 25 años, cuando en el país había 7 811 predicadores, de los que 578 fueron precursores. En las 156 congregaciones se reunieron 24 427 personas para la conmemoración de la muerte de Jesucristo.[15]

[8] WTBTS, 1988, p. 212.
[9] WTBTS, 1975, p. 201.
[10] WTBTS, 1988, pp. 236-237.
[11] WTBTS, 1994, p. 18.
[12] WTBTS, 1999, p. 7.
[13] WTBTS, 2000, p. 10.
[14] WTBTS, 2008, p. 33.
[15] WTBTS, 1985, p. 25.

Debe señalarse que en Costa Rica los testigos han mantenido un ritmo ascendente en el periodo de 1986-2015. Asimismo, se puede observar que el crecimiento anual es marginal, aunque en 1996 se reportó un incremento significativo y únicamente en 2001 hubo un decremento en el número de predicadores activos.

Guatemala

Aunque unos años antes se reportó cierta presencia de la literatura de la Sociedad Watch Tower en Guatemala, la primera noticia verdadera de actividad proselitista se ubica en 1920, cuando una familia de canadienses radicó en este país y durante una década repartió literatura de los testigos de Jehová. *La Atalaya* del 1º de enero de 1927 estableció una "clase nueva" —término con el que se designaba a las congregaciones— en Nuevo San Carlos.

Fue en la década de 1940 cuando el presidente de la Sociedad Watch Tower visitó por primera vez Guatemala, entre los ofrecimientos hechos entonces se encuentra la intención de enviar misioneros para ayudar a organizar las actividades de estos testigos de Jehová. Sin embargo, durante los años 1944 y 1945 el

> gobierno le negó a la sociedad permiso para enviar misioneros a Guatemala. Pero en 1944 el país se encontró en la agitación de un gran levantamiento político. La revolución removió del poder al régimen de Ubico y el gobierno siguiente otorgó el permiso que se solicitaba. Durante marzo de 1945 el hermano N. H. Knorr visitó a Guatemala con F. W. Franz para completar los arreglos para la entrada de misioneros.[16]

En 1984 había 7026 predicadores en Guatemala.[17] Dos años más tarde la Sociedad Watch Tower desarrolló

> una campaña especial de tres meses de duración para abarcar territorio aislado. Se la denominó: "Pasa a Macedonia y ayúdanos".[18] La sucursal suministró presentaciones impresas en las cuatro lenguas indígenas principales: cakchiquel, mam, quekchí y quiché. Se extendió la predicación de las buenas nuevas del Reino de Jehová a más de 120 pueblos y aldeas.[19]

Entre 1986 y 2015 la presencia de los testigos de Jehová en Guatemala ha mantenido un crecimiento casi constante de 10% anual.

[16] WTBTS, 1973, pp. 195-196.
[17] WTBTS, 1984, p. 4.
[18] Hechos 16, p. 9.
[19] WTBTS, 1987, pp. 26-27.

Belice

Honduras Británica (actualmente Belice) fue una colonia inglesa durante un poco más de dos siglos. Esta nación reúne a grupos humanos muy disímbolos como el maya y el garífuna, el mestizo y el caribe, el criollo y el asiático, amén de varios de origen europeo. Asimismo, es el único país de la zona en el que el inglés es el idioma oficial, aunque también se habla español, maya, criollo y garífuna.

Belice, el país más pequeño de Centroamérica y con el menor número de habitantes en la región, tiene —en contraste— el porcentaje relativo más alto de testigos de Jehová.

Aunque los datos históricos son escasos, se sabe que la primera noticia de la actividad de los testigos de Jehová en Honduras Británica data de 1923, cuando un jamaicano llegó al país y comenzó la prédica con el dispositivo típico de los testigos de la época, un fonógrafo y libros de la WTBTS.

En 2008, el número de predicadores en este país alcanzó los 1 821 activos. La presencia de los testigos en Belice durante el periodo de 1986-2015 ha observado una tendencia creciente casi constante.

Honduras

La presencia de los testigos de Jehová en Honduras es una de las más recientes en la región. Sus antecedentes datan de 1930, cuando una mujer estadunidense repartió literatura de la Sociedad Watch Tower para luego salir del país. Esta misma actividad la realizó también en 1934, 1940 y 1941.[20]

En 1948 se realizó la primera asamblea en este país, con una asistencia de 467 personas;[21] y al año siguiente una estación de radio de San Pedro Sula invitó a los testigos de Jehová a presentar un programa titulado “Sea Dios veraz”, basado en el libro del mismo nombre.

La década de 1960 no estuvo exenta de problemas para estos creyentes en Honduras. Las campañas en su contra, que se llevaron a cabo en radio y prensa, exigían la expulsión de los testigos extranjeros. Asimismo, en las escuelas, los estudiantes tuvieron serios problemas por negarse a participar en ceremonias cívicas. Además, en 1969 Honduras entró en guerra con El Salvador, lo que dificultó la vida y la prédica de los testigos de Jehová.

En 1984, el límite inferior del periodo estudiado en este trabajo, había 3 498 predicadores en Honduras.[22] Mientras que un par de años después la

[20] WTBTS, 1973.
[21] WTBTS, 1993, p. 202.
[22] WTBTS, 1984, p. 4.

conmemoración de la muerte de Jesucristo tuvo un aforo mayor a los 20 000 asistentes.[23]

Entre 1986 y 2015 el incremento de la membresía hondureña de esta religión mantuvo un crecimiento constante.

El Salvador

El Salvador es uno de los tres países en el que la obra de los testigos de Jehová comenzó más tarde que en el resto de la región. En 1945 un matrimonio graduado en la Escuela de Galaad inició la proclamación del reino en ese lugar.[24] De acuerdo con los datos oficiales de la Sociedad Watch Tower, cuando estos primeros misioneros arribaron a El Salvador, el país se encontraba en estado de sitio y no había libertad de prensa.[25] No obstante, a finales de ese año llegaron seis misioneros más y se bautizó en esta fe el primer salvadoreño. Un año después se estableció la primera sucursal de la Watch Tower.

En 1950 había 250 predicadores en este país, que se reunían en cuatro congregaciones. Pronto se detectó que un alto porcentaje de estos predicadores no estaban casados legalmente, lo que contravenía los criterios aceptados por la Sociedad Watch Tower. Tres años después un miembro de la central mundial de los testigos de Jehová fue el orador principal en la asamblea Sociedad del Nuevo Mundo, que se celebró en El Salvador con una asistencia total de 1 225 personas. Este evento fue transmitido en vivo por una estación de radio local.[26] En 1957, debido a los buenos resultados del proselitismo, funcionaban regularmente en esta nación 12 congregaciones.

Sobre la década de 1970 en El Salvador hay poca información histórica disponible, sin embargo, vale decir que al iniciar ese periodo en el país había 46 congregaciones y 1 545 predicadores, que condujeron 2 338 estudios bíblicos en el ámbito nacional.[27] Al concluir esta década el número de predicadores casi se triplicó, pues alcanzó los 5 943 que se reunían en 133 congregaciones y dirigían 6 177 estudios bíblicos.[28]

A pesar de la violencia vivida en este país durante años, al iniciar el periodo considerado en este trabajo El Salvador era ya el país con mayor número absoluto de predicadores en la región. Así en 1984 alrededor de 13 000 predicadores conducían unos 20 000 estudios bíblicos y se tenía el plan de

[23] WTBTS, 1987, p. 27.
[24] WTBTS, 1985, p. 33.
[25] WTBTS, 1981, p. 35.
[26] *Ibid*, p. 65.
[27] WTBTS, 1970, pp. 36-37.
[28] WTBTS, 1980, pp. 24-25.

abrir una nueva sucursal. En 1989 ocurrió "la dedicación de la nueva sucursal y casa Betel en el país centroamericano de El Salvador".[29]

A finales del siglo XX la Sociedad Watch Tower organizó la escuela de entrenamiento ministerial en varios países, entre ellos El Salvador. Los graduados de esta escuela apoyaron la labor en otros países; ese año un egresado de la primera generación "comenzó la obra de circuito en Nicaragua en 1993".[30]

Los datos oficiales permiten comprobar que la presencia de los testigos en El Salvador ha sido, año tras años durante el lapso de 1986-2016, ascendente, sin ninguna noticia de decremento.

Nicaragua

Nicaragua es el tercer país en que la presencia de los testigos de Jehová tiene 65 años, lo que constituye el antecedente histórico más reciente en la expansión de esta religión en Centroamérica. En junio de 1945 llegaron a Managua Francis y William Wallace, hermanos graduados de la primera clase de la Escuela Bíblica de Galaad de la Watch Tower. Ellos emprendieron la predicación organizada de las buenas nuevas en Nicaragua. Mas no fueron los primeros en dar a conocer el mensaje del reino en este país, pues en 1934 una precursora que estaba de visita había dejado publicaciones en manos de la gente en Managua y en otros lugares. Aun así, en 1945 eran muy pocas las personas que habían oído hablar de los testigos de Jehová.

Fue durante la década de 1970 que se experimentó un crecimiento sin precedente en Nicaragua, que llegó casi a duplicar su número en cinco años. Sin embargo, en 1982 fueron deportados 19 misioneros a Costa Rica por el gobierno sandinista. La mayor parte de estos misioneros fueron reasignados a Belice, Ecuador, El Salvador, Guatemala y Honduras, mientras que un par de ellos se mantuvieron en Costa Rica.

Llama la atención que las fuentes consultadas no ofrezcan mayores datos sobre las actividades de los testigos de Jehová en Nicaragua durante la primera década del siglo XXI, y sólo se puede consignar que en el año 2002 había 16 676 predicadores activos en esa nación. Asimismo, dada la proscripción de 1982 a 1990, sólo es posible afirmar que, en los años de los que se tiene información, la membresía de esta religión creció permanentemente y alcanzó un total de 140 por ciento.

[29] WTBTS, 1990, p. 26.
[30] WTBTS, 2003, p. 145.

Véanse también

"Testigos de Jehová", "Diversidad religiosa", "Belice: el fenómeno religioso", "Católicos laicos en México y Guatemala".

Bibliografía

Anuario de los testigos de Jehová 2016, Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, Texcoco, 2016.

Higuera Bonfil, A., *A Dios las deudas y al alcalde las jaranas. Política y religión en el Caribe mexicano,* CONACYT/Universidad de Quintana Roo, México, 1997.

V

VENEZUELA; CHAVISMO E IGLESIA CATÓLICA

Guillermo T. Aveledo Coll

Desde 1999, cuando Hugo Chávez Frías (1954-2013) alcanzó el poder en Venezuela por la vía electoral, su movimiento ha intentado replantear las relaciones entre las élites tradicionales del país con los sectores populares. En ese sentido, el movimiento chavista inició con una heterodoxa alianza política que incluía desde grupos de militares nacionalistas hasta militantes de la extrema izquierda marxista, un cuestionamiento sistemático de las instituciones políticas venezolanas y los grupos de poder relacionados con el régimen democrático representativo instaurado desde 1958. Entre estos grupos de la vieja élite se encuentra la Iglesia católica que, por las peculiaridades de su penetración y autoridad social, ha sido uno de los pocos actores que han logrado mantenerse tras el auge inicial del régimen político chavista, y actualmente es referente obligado en el debate político de este país.

Antecedentes y contexto

Históricamente, pese a que la Iglesia católica fue la única institución colonial en sobrevivir la cruenta guerra de independencia, las relaciones entre la Iglesia y las élites criollas que controlaron el Estado fueron tradicionalmente hostiles. La república liberal que se instauró en 1830 logró un marco de dominio sobre el clero con una serie de medidas como la reafirmación del patronato eclesiástico (1824), la legalización de la libertad de cultos y la nacionalización de los bienes eclesiásticos (1834), repetidos intentos del establecimiento de una Iglesia católica venezolana separada de Roma, así como el predominio de contenidos anticlericales en la prensa. La élite era en su mayoría laica e inspirada en ideologías con frecuencia hostiles ante el catolicismo: el liberalismo, el positivismo y, a partir de los inicios del siglo XX, el socialismo. La Iglesia era poco más que un apéndice del Estado y su rango de acción estaba severamente limitado.

Durante el siglo XX se revirtió esta tendencia: desde el dominio político de caudillos y militares andinos entre 1899 y 1945 —siendo los Andes venezolanos la región más fiel a la tradición católica— se inició una reemergencia católica, es decir, reingresaron o se establecieron numerosas órdenes reli-

giosas, informadas de las nuevas encíclicas sociales del papado. De este modo influyeron en una parte de las nuevas generaciones de la élite social, con presencia y actividad organizativa. Empero, la aparición violenta de la democracia de masas liderada por el partido nacionalista, socialdemocrático y revolucionario Acción Democrática (1945) generó alarmas entre la Iglesia y los laicos, en especial en el ámbito de la libertad religiosa en la educación. Por lo cual, el derrocamiento de esta democracia sectaria por un régimen militar (1948-1958) fue recibido con alivio, y el nuevo régimen no dudó en buscar el apoyo eclesiástico y dotar a la Iglesia de relevancia simbólica y beneficios materiales, sin importar que expresaran críticas en cartas pastorales que incitaron a la opinión pública en contra de tal régimen. Sin embargo, pese a estos cambios políticos, el estatus formal de las relaciones Iglesia-Estado permaneció atado a la Ley de Patronato de 1824.[1]

El cambio más significativo ocurrió con el advenimiento de la democracia representativa en 1958, en la cual la regla dominante fue el consenso entre las élites. Alrededor del Pacto de Puntofijo (octubre de 1958), Acción Democrática acordó con otros partidos, entre ellos el demócrata cristiano COPEI (fundado en 1946), establecer reglas de juego políticas y un acuerdo de gobernabilidad que incluyó la redefinición de las relaciones entre el poder civil y el poder espiritual. Es así como se gestó el convenio entre la Santa Sede y la República de Venezuela, negociado por el gobierno de Rómulo Betancourt y firmado por el presidente Raúl Leoni y el papa Pablo VI, el cual fue ratificado en las cámaras en junio de 1964.[2] Este convenio dotó a la Iglesia de un estatus especial frente al Estado venezolano, ya que reconoció al catolicismo como el culto mayoritario entre los venezolanos, y le otorgó espacios protegidos tanto en el presupuesto como en la promoción educativa; también le permitió tener mayor autonomía en su administración interna y la gestión de sus recursos, lo cual produjo un enorme crecimiento institucional y de su feligresía en las últimas décadas del siglo XX, mientras disminuyó su activismo político directo.[3] Entonces, la Iglesia venezolana se transformó de un "potencial adversario al sistema en un promotor general del sistema" dominado por los partidos Acción Democrática y COPEI,[4] por encima de fuerzas

[1] J. Rodríguez, *Iglesia y estado en Venezuela (1824-1964),* Publicaciones del Instituto de Derecho Público de la UCV, Caracas, 1968; H. González Oropeza, *Iglesia y Estado en Venezuela,* Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1973; M. Donís Ríos, *El báculo pastoral y la espada,* Bid & co. / Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2007.

[2] P. Oliveros Villa, *El Derecho de Libertad Religiosa en Venezuela: estudio histórico-jurídico*, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 2000, pp. 344-359.

[3] D. H. Levine, "Democracy and the Church in Venezuela", *Journal of Inter American Studies and World Affairs,* vol. 18, núm. 1 (Miami, Center for Latin American Studies, University of Miami, 1976) p. 20.

[4] P. Oliveros Villa, *op. cit*., p. 8.

políticas más progresistas que también habían estado involucradas en el fin del régimen militar (como la izquierda marxista).[5]

Este rol de "promotor del sistema" tuvo en la Iglesia un despliegue dual, pues con los años devino en una defensora del orden bipartidista ante sus adversarios, pero también en una promotora de la justicia social desde la perspectiva de la Doctrina social católica. Desde la década de los setenta, los comunicados del episcopado fueron generalmente críticos ante lo que percibían como un desarrollo injusto y corrompido dentro del anquilosado sistema democrático venezolano,[6] aun sin tomar en cuenta las posiciones del clero más vinculado a la izquierda cristiana y a la teología de la liberación.[7]

Desde la práctica social puede admitirse que la posición religiosa mayoritaria de los venezolanos es la de "católicos, pero no fanáticos", y aun con un relativo declive demográfico en las últimas décadas, el catolicismo venezolano continúa siendo la religión ostensiblemente mayoritaria y con una mayor presencia social en cuanto al número de religiosos, obras pías e institutos educativos en todos los niveles.[8] Asimismo, la Iglesia católica goza consistentemente de la opinión favorable de la mayoría de la población venezolana, y aunque no queda claro si este agrado es atribuible a todos los niveles del clero, la apelación constante a sus ideas y símbolos es un hecho relevante de la política nacional.[9]

Las relaciones entre la Iglesia y el movimiento chavista

El sistema político que emerge luego del ascenso a la presidencia de Hugo Chávez en 1999 fue planteado desde sus inicios como una alternativa de reconexión igualitaria entre el pueblo y el Estado, pues promovía la sustitución de los actores políticos dominantes, especialmente los partidos, así como otros

[5] S. Ellner, *Rethinking Venezuelan Politics: Class, Conflict and the Chávez Phenomenon*, Lynne Rienner, Boulder, 2009, p. 59.

[6] B. Porras, y C. Samanes, *El episcopado y los problemas de Venezuela: Diagnóstico teológico-pastoral de la Venezuela contemporánea desde la documentación episcopal venezolana y desde la teología latinoamericana*, Trípode, Caracas, 1978; T. Straka, *Un reino para este mundo: catolicismo y republicanismo en Venezuela*, Universidad Católica Andres Bello, Caracas, 2006; M. López Maya, "Iglesia Católica y democracia participativa y protagónica en Venezuela", *Latin American Research Review*, 49(S), Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2014.

[7] R. S. Hillman, "Intellectuals: an elite divided", en Jennifer McCoy, y David Myers (eds.), *The unraveling of representative democracy in Venezuela*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2004, p. 117.

[8] PROLADES, Directory of Religious Groups in Venezuela, Latin American Socio-Religious Studies Program /Religion in the Americas Database, San José de Costa Rica, 2007.

[9] G. Aveledo, "La Iglesia católica venezolana frente a la Revolución bolivariana, 1999-2010", *Cuadernos Unimetanos*, núm. 30 (Universidad Metropolitana, Caracas, 2012).

sectores percibidos como beneficiarios del antiguo régimen. Más adelante la alianza chavista abandonó sus elementos puramente nacionalistas y se orientó al predominio de la ideología de la izquierda "dura"[10] con los elementos autoritarios y carismáticos de la tradición populista[11] y de pretensión hegemónica.[12]

Aunque no hubo cambios jurídico-formales notorios,[13] surgieron elementos que forjaron una tensa relación entre las autoridades eclesiásticas y las políticas. La Iglesia, en especial el episcopado, fue tratada con cautela por el Movimiento Quinta República (MVR) durante su ascenso al poder. Pero la relevancia social de la Iglesia en el sistema político y las críticas personales de algunos obispos a la candidatura e intenciones de Hugo Chávez crearon situaciones tempranas de roce. Aunque no había un consenso entre los feligreses, el clero católico o los obispos alrededor de una visión del país y su régimen político, era ampliamente percibido que el chavismo, como movimiento que hegemonizara los intereses y recursos de la sociedad, no podía ser auspicioso para la Iglesia, en especial dada la relativa dependencia de las obras pías e institutos educativos religiosos de las ayudas del Estado, así como el descalabro que la economía socialista imponía en las colaboraciones del sector privado hacia la Iglesia.

A su vez, desde las distintas doctrinas que alimentaban la ideología chavista, existían importantes elementos de anticlericalismo, así como ambivalencia ante la religiosidad popular. La hostilidad del marxismo criollo hacia el establecimiento formal del clero (pese a la relativa inexistencia en Venezuela de "curas guerrilleros") era acompañada por la noción según la cual el clero estaría separado de su feligresía, y, por tanto, la verdadera doctrina salvífica de Cristo estaría en la Revolución bolivariana: el llamado "Cristomarxismo bolivariano" del MVR.[14] Encuadrada en la clásica oposición populista de "pueblo vs oligarquía", esto implicó un trato destemplado y hasta amenazante hacia la Iglesia —en tanto que institución— mientras se reforza-

[10] S. Ellner, *op. cit*.

[11] A. Ramos Jiménez, "Del proyecto del socialismo del siglo XXI al populismo realmente existente", *Politeia*, vol. 31, núm. 40 (IEP-UCV, Caracas, 2008).

[12] R. Magallanes, "El gobierno de Hugo Chávez: ¿qué lo distingue de los anteriores?", *Politeia*, vol. 32, núm. 42 (IEP-UCV, Caracas, 2009).

[13] Pese a que el presidente Hugo Chávez se planteó públicamente denunciar el convenio con la Santa Sede en el año 2010, en medio de un conflicto con el arzobispo de Caracas, Jorge Urosa, este acuerdo sigue en plena vigencia. Asimismo, la Constitución de 1999 ha mantenido ortodoxamente, en sus artículos 59º y 102º, el esquema de libertad religiosa y tolerancia imperante en Venezuela durante décadas, el cual incluye garantías (personales, no colectivas) a la libertad de religión y de culto, así como los derechos a manifestar creencias mediante la enseñanza y a que los niños puedan recibir educación religiosa.

[14] L. C. Rodríguez, "El Cristomarxismo bolivariano y la crisis actual", *V República: Órgano Teórico del MVR,* 1 (Miranda, Caracas, 1997).

ba el carácter de "revolución moral y espiritual comprehensiva"[15] del chavismo como una misión terrenal a favor de los pobres, asumiendo para sí una relectura de la teología de la liberación. Como indicaría Chávez:

> … no creo por supuesto en ese cuento que algunos católicos inmorales hicieron correr por América para justificar la esclavitud, le decían a los esclavos, algunos sacerdotes católicos, que no importa que sean esclavos, no, ese fue tu destino, Dios quiso que fueras esclavo, pero como eres esclavo aquí en el otro mundo serás libre y ese que te explota, el rico, aquí es rico pero en el otro mundo va para el infierno. Esa tesis no la cree nadie, el Reino de Dios está aquí en la tierra, la liberación es aquí en este mundo.[16]

Dada la misión política social con que se asumió el movimiento chavista, la jerarquía de la Iglesia católica fue concebida como un aliado permanente de la opresión y enemigo de los sectores históricamente explotados, el "pueblo". La actitud dominante en el chavismo consistió en caracterizar al catolicismo venezolano como escindido irremediablemente entre su jerarquía (acomodada en su falsa piedad y enemiga de la salvación popular) y el clero regular asentado en poblaciones desaventajadas, así como los verdaderos fieles. De este modo, al supuesto fariseísmo del clero y la oligarquía, con su materialismo y su racionalidad, les fue opuesta una pretendida espiritualidad y un sentimentalismo popular, que se configuró en un modelo ideológico cuyas pretensiones hegemónicas encontraban justificación en la causa revolucionaria.

Ante este panorama, la posición de la Iglesia venezolana como defensora de los derechos humanos y soporte de las libertades constitucionales fue de creciente alarma. Los comunicados oficiales de la Conferencia Episcopal Venezolana, máxima autoridad pastoral, han sido constantes en expresar preocupación porque se permita, luego de salvaguardar los intereses eclesiásticos concretos (libertad religiosa y educativa, reconocimiento formal y mantenimiento de la Iglesia), un margen de maniobra para la acción político-social del clero y sus objetivos sociales. Pese a los ostensibles logros sociales del gobierno chavista durante el auge de las materias primas en la primera década del siglo XXI, la Conferencia Episcopal advirtió que los propósitos de reforma social quedaron rezagados ante un creciente déficit democrático, lo cual concibía la democracia no como el dominio absoluto de la mayoría, sino desde

[15] H. Chávez, 2006, citado en J. P. Zúquete, "The Missionary Politics of Hugo Chávez", *Latin American Politics and Society,* vol. 50, núm. 1. (Miami, Center for Latin American Studies, University of Miami, 2008), p. 114.

[16] H. Chávez, 2003, citado en J. C. Rey, "Mito y Política: El caso de Chávez en Venezuela", *Cuadernos del Centenario,* núm. 3, Fundación Manuel García-Pelayo, Caracas, 2009, pp. 29-30.

una perspectiva pluralista. Las denuncias de un eventual "colapso en el sistema democrático"[17] se hicieron recurrentes.

Diversos hitos mostraron esta tensión: desde las mutuas recriminaciones a través de los medios de comunicación entre Hugo Chávez y la jerarquía eclesiástica, pasando por medidas de debilitamiento de la influencia del clero dentro del Estado venezolano (como la designación de funcionarios de religión evangélica o afrocaribeña en las oficinas estadales de relación con el culto; la lentitud en procesar las usuales contribuciones presupuestarias a la Iglesia; la desatención a las invitaciones ceremoniales de la Iglesia en sus días festivos). Dos momentos, sin embargo, destacan en esta tensión. El primero, la participación del alto clero en las manifestaciones contra el gobierno y el breve derrocamiento de Hugo Chávez en 2002, durante los cuales destacados sacerdotes manifestaron su rechazo al gobierno, no obstante, la Iglesia medió por el buen trato al presidente durante su breve prisión. El segundo, las duras críticas del arzobispo de Caracas, el cardenal Jorge Urosa, durante 2010 contra el proyecto chavista, al cual calificó como "comunista", ante esto estuvo brevemente planteada la posibilidad de abandonar unilateralmente el Convenio de 1964.[18]

La situación actual

El fallecimiento de Hugo Chávez Frías en 2013 coincidió con el ascenso en Roma del primer pontífice latinoamericano, Francisco. El gobierno de Nicolás Maduro —proveniente de la extrema izquierda marxista y quien es el primer mandatario venezolano en declarar que fue ateo, aunque hoy día practicante de una religión oriental—[19] no ha modificado la posición del chavismo en su definición de la jerarquía católica como un actor político de línea opositora. Pese a que durante la larga convalescencia del presidente Chávez se mantuvo una suerte de tregua, la distancia institucional permaneció, con lo cual el chavismo perdió el apoyo subjetivo de figuras importantes del clero como el obispo de San Cristóbal, monseñor Mario Moronta, y el académico y sacerdote de izquierda Arturo Sosa, prepósito general de la Compañía de Jesús.

A partir de 2013, el chavismo ha enfrentado de manera crecientemente autoritaria su declive popular (cuyo caudal electoral decreció de manera notable desde la muerte de su líder) y la emergencia de una mayor conflictividad política a raíz de la severa crisis económica y social venezolana.[20] A la

[17] Presidencia de la CEV, Semana Santa, 6 de abril de 2009.

[18] G. Aveledo, *op. cit*.

[19] R. Santodomingo, *De verde a Maduro: el sucesor de Hugo Chávez*, Vintage Español, Nueva York, 2013.

[20] M. López Maya, y D. González, *El estado descomunal: conversaciones con Margarita López Maya*, Los Libros de El Nacional, Caracas, 2013.

vez, la percepción favorable hacia el pontificado del argentino Bergoglio entre los venezolanos ha añadido un elemento complejizador de la posición oficial ante el catolicismo: la jerarquía arzobispal ya no sólo está separada de los fieles cristianos desde el discurso oficial, sino también de Roma. Maduro preferiría tener la unción del Vaticano, al cual se notaría como un interlocutor más comprensivo o al menos imparcial en contraste con la jerarquía local. Por otra parte, la oposición política venezolana, coaligada ostensiblemente en la Mesa de la Unidad Democrática, también se ha sentido estimulada para fortalecer vínculos con la Santa Sede, al apelar a su autoridad como intermediadora en el conflicto nacional. El papado se ha convertido en un actor invocado por todos los sectores, ante el cual peregrina toda la élite política venezolana, y el cual ha colaborado no sin escepticismo en las oportunidades de conversaciones políticas entre la alianza opositora y el Estado.

Comentarios finales

Si bien no se observan cambios formales en la relación de la Iglesia y el Estado en Venezuela, tanto el discurso oficial como la interpretación de la legislación educativa y religiosa vigente por parte del gobierno parecen sugerir un esquema de relaciones entre la Iglesia y el Estado que es incompatible con una presencia autónoma y privilegiada del clero, es decir, la expectativa de la Iglesia establecida por el sistema político venezolano entre 1958 y 1998.

Esta constatación hace evidente que el enfrentamiento entre la visión política de pluralismo ideológico e institucional que defiende la jerarquía eclesiástica venezolana y la visión política hegemónica y antioligárquica del chavismo no es un mero desencuentro coyuntural, sino la manifestación de una hostilidad más profunda. Resulta notorio cómo la actividad de crítica permanente de la Iglesia no ha mellado la legitimidad y autoridad de ésta como actor independiente y como agente articulador de diversos sectores de la sociedad civil venezolana. Por tanto, si se reimpusiera el dominio social del Estado chavista, serían previsibles nuevos intentos de eventual minimización de la Iglesia católica y otros cultos, siendo la autonomía eclesiástica un escollo ante una eventual imposición autoritaria.

Véanse también

"Papa Francisco", "Secularización", "Teología de la liberación", "Religion y política: Brasil".

Bibliografía

Aveledo, G., "La Iglesia católica venezolana frente a la Revolución bolivariana, 1999-2010", *Cuadernos Unimetanos,* núm. 30 (Universidad Metropolitana, Caracas, 2012).

Donís Ríos, Manuel, *El báculo pastoral y la espada,* Bid & co. / Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2007.

Ellner, S., *Rethinking Venezuelan Politics: Class, Conflict and the Chávez Phenomenon,* Lynne Rienner, Boulder, 2008.

Levine, David, "Democracy and the Church in Venezuela", *Journal of Inter American Studies and World Affairs,* vol. 18, núm. 1 (Center for Latin American Studies at the University of Miami, Miami, 1973).

Santodomingo, R., *De verde a Maduro: el sucesor de Hugo Chávez,* Vintage Español, Nueva York, 2013.

VIDA RELIGIOSA FEMENINA EN MÉXICO

Marta Elena Negrete Salas

La vida religiosa femenina es una forma de vida consagrada en la cual sus integrantes se sienten llamadas por Dios para seguir más de cerca los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia y así tratar de vivir como Cristo vivió para bien de la humanidad. Entre las formas de consagración encontramos la vida eremítica, las vírgenes consagradas, los institutos seculares, las sociedades de vida apostólica y la vida religiosa. Esta última, formada por órdenes religiosas masculinas y femeninas, es la más extendida. La vida consagrada no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, sin embargo, forma parte de la vida y de la santidad de la Iglesia. Desde las primeras comunidades cristianas en el Asia Menor, muchas de las cuales optaron por vivir en el desierto, hasta las modernas comunidades de nuestros días han tratado de vivir una opción diferente que trata de cambiar las estructuras de poder que oprimen a la sociedad para mejorarla.[1]

En la historia de los últimos tiempos de la Iglesia, el Concilio Vaticano II se considera un gran acontecimiento no sólo para ésta, sino para la sociedad. Surgió en un momento en el que la Iglesia se encontraba frente a grandes problemas: los de una sociedad moderna, secularizada y globalizada a los que solamente les podía hacer frente si ella misma entraba en un periodo de profunda renovación. El concilio se ocupó de la vida religiosa en el capítulo IV de la *Lumen Gentium* y el decreto *Perfectae Caritatis,* y abrió así las opciones para la renovación de la vida religiosa.[2] Ésta se dejó a la libre iniciativa de cada instituto religioso, por lo cual en algunas congregaciones se tradujo como una definición de la vida religiosa en unas constituciones renovadas. Y en resaltar la importancia de la persona dentro de la institución, así como en las relaciones interpersonales dentro de las comunidades. También se reflexionó sobre la misión de cada instituto, se acercaron a la realidad y se estudiaron las necesidades de la sociedad. Se crearon comunidades en nuevos emplazamientos insertas en los suburbios o en aldeas rurales, y se hizo la opción por los pobres y marginados. La renovación de la vida religiosa no fue fácil, sino un proceso en construcción. El concilio abrió las puertas y dio libertad, unos la han aprovechado, otros no.

Dentro de la vida religiosa femenina se encuentran: las religiosas de vida

[1] G. Sánchez, "La vida consagrada", recuperado el 10 de mayo de 2016 de <Catholic.net>.
[2] *Documentos completos del Vaticano II*, Librería Parroquial, México, 1972.

contemplativa que viven en monasterios y se les llama monjas; y las de vida activa que viven en conventos, en comunidades o casas llamadas religiosas. Al cumplir su misión, las contemplativas lo hacen desde sus monasterios orando. Rezan todas las oraciones; laudes, tercia, nona, vísperas, etc. cada día, pues por medio de la oración cumplen su misión: "hablarle a Dios de nuestros hermanos los hombres". Viven la clausura de modo estricto, salen poco, rezan mucho y tienen muchos momentos de silencio; su trabajo lo realizan dentro del monasterio, ya que no pueden salir a trabajar. Dentro del convento bordan, cosen, hacen tamales, dulces, velas, etc., para poder mantenerse; y ahí mismo lo venden. Su vida es muy estable, una vez que entran a un monasterio, por lo general, permanecen en él para siempre.

En cambio, las religiosas de vida activa o apostólica están más en contacto con el mundo para poder hablar a los hombres de Dios. Siguiendo su carisma, cumplen su misión en sus obras de apostolado que son muchas y variadas. Salen de sus comunidades, trabajan, estudian; tienen colegios, hospitales, ayudan en las parroquias, en comunidades pobres, con los indígenas, etc. Para ellas la oración también es importante, pero no rezan tanto; y tienen momentos de silencio aunque no tantos ni tan prolongados. Viven de su trabajo, pero también dependen de la casa general.[3]

Las comunidades de vida activa se pueden dividir en innovadoras, moderadas y tradicionales, según como las congregaciones han puesto en práctica y seguido las propuestas del Concilio Vaticano II. Una congregación innovadora es aquella que inmediatamente después del concilio estudió el documento y trató de ponerlo en práctica, lo mismo hizo con los lineamientos de Medellín y de Puebla. Estas congregaciones hicieron la relectura de su carisma y con apertura, creatividad e imaginación intentaron nuevos caminos para cumplir su misión. Son congregaciones que se atreven, que cuestionan las costumbres y las prácticas "contrarias al reino". Buscan renovarse verdaderamente, luchan contra los anacronismos que anquilosan la vida religiosa y quieren llevar una vida auténticamente evangélica. Estudian la realidad, tratan de vivir en ella y cuando no es justa, quieren cambiarla. En contraste, las congregaciones moderadas son las que "ahora" también están abiertas al concilio, han estudiado sus propuestas y las quieren implementar. Las moderadas van poco a poco, son más cautelosas, no se arriesgan tanto; es decir, buscan el camino seguro. Estudian las necesidades y los problemas pero implementan soluciones paulatinamente. Las congregaciones tradicionales son las que van más lentas, pues aunque conocen las propuestas conciliares, no ven la necesidad de aplicarlas a su vida o todavía no encuentran la manera de hacerlo. Piensan que no hace falta renovarse, que su carisma está bien, por tanto, se dedican a sus obras de apostolado de siempre y en la forma de

[3] M. E. Negrete Salas, *La vida detrás del hábito. Un acercamiento a la vida conventual femenina en México a partir del Concilio Vaticano II,* Palibrio, Indiana, 2015, pp. 151-152.

siempre. No se cuestionan. No quieren el cambio o no se atreven a dar el paso. Las tres son formas de entender, de vivir y de actuar —innovadoras, moderadas y tradicionales— forman parte de este gran universo que es la vida religiosa.[4]

En estas primeras décadas del siglo XXI las mujeres que optan por la vida religiosa son cada vez menos numerosas. Por lo general son mujeres jóvenes, entre los 18 y 23 años, aunque también lo hacen antes de los 30; las congregaciones ya no las aceptan antes de los 18 años. A pesar de que proceden de todas las clases sociales, la mayoría, 70%, proviene de la clase media baja y sólo 5% de la clase alta; además, actualmente también hay muchas que son indígenas. En la mayoría de las congregaciones existen requisitos para entrar: se pide ser mayor de 18 años, haber terminado la preparatoria, hacer una petición por escrito y comprobar que se tiene buena salud; a veces se pide un examen psicológico; la dote ya no suele ser un requisito. Las motivaciones que tienen estas jóvenes para entrar a la vida religiosa son variadas, pero predominan las que lo hacen para entregarse a Dios y a los demás, para hacer algo de lo que hizo Jesús y aliviar el dolor de los otros; otras lo hacen para asistir a las misiones o para encontrar sentido a su vida. Además de estos motivos, hay algunas mujeres que toman la decisión porque han sufrido una decepción amorosa o porque fueron maltratadas en su casa, también puede ser para subir de nivel social y tener asegurado su futuro. El proceso de selección de la congregación es sencillo, escogen la institución con la que han tenido contacto, la que les recomendó su párroco u otro pariente religioso o donde hicieron un retiro espiritual. No se informan demasiado sobre su carisma ni espiritualidad, aunque sí les interesa la misión. Todas las religiosas dicen haber entrado al convento libremente, pero la mayoría de ellas está convencida de que no son ellas las que han decidido tomar el camino de la vida religiosa, sino que ha sido Dios el que las ha elegido y por eso ellas han sentido este "llamado".[5]

Las religiosas mexicanas realizan su labor en todo el país, aunque tienen mas presencia en los estados de la zona centro. Las congregaciones que tienen comunidades en el extranjero hacen su labor principalmente en América del Norte, Europa, Centroamérica, el Caribe y África.

Cuando una religiosa de vida activa o apostólica entra a un convento pasa por un largo proceso antes de tomar los hábitos: el primer paso es el postulantado, la etapa para meditar las causas de su vocación, es decir, la transición de la vida seglar a la vida religiosa, con una duración de seis meses a un año. Viene luego el noviciado, dos años en los que se le enseña a la novicia a seguir las reglas y conocer las constituciones, la vida de su fundadora, y a vivir el carisma de la congregación; esta etapa consiste en mucha

[4] *Ibid.*, pp. 152-154.
[5] *Ibid.*, pp. 275-297.

oración y una gran vida espiritual, aquí se aprende a vivir en comunidad, pues la vida en común es intensa; las religiosas disfrutan mucho esta etapa. Una vez terminado el noviciado comienza el juniorado, etapa que puede durar de cinco a nueve años, en la cual se renuevan los votos temporales cada año o dos años, aquí continúa su proceso formativo, reflexiona sobre la elección que ha hecho y empieza su experiencia en los apostolados de la congregación, tiene mas contacto con el mundo. Algunas incluso realizan estudios fuera de la institución. Durante esta etapa existen más cuestionamientos sobre la vida religiosa. Toda esta preparación culmina cuando se hacen los votos perpetuos, ya que en ese momento pasa a formar parte de una congregación para siempre, sin embargo, la religiosa prosigue con su capacitación y continúa su apostolado y su misión, sigue las reglas y aunque se siente un poco mas independiente también está mas comprometida con su carisma, su espiritualidad y su comunidad.[6]

Las congregaciones de vida contemplativas realizan su apostolado y misión dentro de sus monasterios orando. Mientras que las religiosas de vida activa tienen variadas líneas de acción; en México, 65% lo hace en la educación; 62% en la pastoral parroquial; 26% en la salud; 25% en misiones, 35% en la pastoral social, 9% tienen casas de residencia y 15% casas de acompañamiento. En ellas ayudan a los pobres, los niños, las mujeres, los jóvenes y los indígenas; también a los enfermos. Actualmente hay alrededor de 400 congregaciones de vida religiosa femenina en México.

Podemos decir que en estas primeras décadas del siglo XXI la vida religiosa no está en su mejor momento, pues sufre la escasez y el envejecimiento de sus miembros. Esto se debe a que la vida actual ofrece otras posibilidades de desarrollo a la mujer, por lo que pocas piensan en entrar a la vida religiosa. Hay pocas vocaciones porque el estilo de vida de las religiosas no corresponde a las expectativas actuales de las jóvenes. Algunas que inician se arrepienten en el camino y salen de la congregación. Las causas del abandono son variadas: la mayoría lo hace por problemas afectivos, insatisfacción, cansancio, problemas psicológicos, problemas con las superioras o por inmadurez. Unas salen porque sienten que les falta “aire”, que se asfixian, que no son libres; en otras palabras la vida comunitaria les pesa, ya que no las deja ser independientes ni productivas. Algunas más salen porque se sienten fragmentadas entre los discursos de la congregación y la realidad que se viven dentro. Asimismo, no sienten que la vida religiosa tan estructurada fuera su espacio, es decir, se encontraron con una tradición conventual que las agobia, las controla y no las deja crecer como personas libres. Pocas, muy pocas, salen por una crisis de fe; es la institución con su rigidez la que las incita a abandonar.[7]

[6] *Ibid.,* pp. 298-305.
[7] *Ibid.,* pp. 324-340.

Sin embargo, existen religiosas convencidas que tienen la vocación de vivir bajo ciertos reglamentos, que están dispuestas a obedecer a sus superioras y a vivir la vida comunitaria con sus hermanas, que viven alegres y plenas porque la sienten como un vida de perfección, se adaptan a las estructuras congregacionales y se sienten realizadas en este estado de vida. No es que no vivan los problemas, sino que los soportan por abnegación y por amor a Dios. Sienten que la estructura de la congregación, además de que les da seguridad, les permite ayudar a los demás en forma organizada, a través de sus apostolados. Se sienten cómodas con su modo de vivir y con la forma de ayudar a los demás. No obstante, hay algunas que se sienten incómodas, pero tienen la esperanza de que sus congregaciones y sus superioras cambien, que se den cuenta de la realidad y se adapten a los tiempos; su creencia en la institución las hace seguir dentro. Además, creen que así sirven mejor a Dios y al prójimo e incluso ellas mismas pueden vivir una vida más auténtica y comprometida.

Pocas son las jóvenes que entran a la vida religiosa y muchas las mujeres mayores que se encuentran dentro de ella. Antes se construían grandes novi ciados para quienes entraban, ahora se preocupan por las enfermerías y las casas de ancianos. Sus obras, sus colegios, sus hospitales, sus asilos han sido de gran ayuda a la sociedad en todos los tiempos pero ahora esto no basta. Una opción de vida radicalmente diferente es la que deben ofrecer para que la vida religiosa femenina tenga futuro.[8]

En la actualidad, para lograr este objetivo las religiosas admiten que se enfrentan a grandes retos que les presenta la realidad latinoamericana en la que viven, es decir, el mundo globalizado; la cultura del dinero; la importancia del tener; la indiferencia hacia el otro, al pobre, al marginado, al migrante; el individualismo; y el predominio del yo.[9] Retos universales a los que se unen los problemas mas específicos de nuestro país: la corrupción, la inseguridad, el narcotráfico, la prepotencia del poder, la pobreza, la falta de educación y la falta de valores.[10] Incluso dentro de la misma Iglesia, jerárquica y machista, las religiosas se enfrentan a la discriminación, la exclusión y la injusticia por el hecho ser mujeres.[11] ¿Cómo se están enfrentando estos retos? Estudiando y viviendo en la realidad; tratando de salir de la enajenación que parece que las tiene dormidas y temerosas ante los problemas del país; desinstalándose de sus lugares cómodos y yendo a los sitios de riesgo donde se encuentran los grupos más vulnerables; articulándose en redes a favor de la

[8] J. García Paredes, *Teología de la vida religiosa,* BAC, Madrid, 2000.

[9] E. Ribeiro, *La vida religiosa, signo y esperanza del continente latinoamericano, hoy y mañana,* Río de Janeiro, 2001.

[10] Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos en México, "Desafíos de la Vida Religiosa Mexicana", 10 de mayo, 2011.

[11] G. Zubiría, "La vida religiosa femenina en el amanecer del siglo XXI", *Christus* (enero-febrero de 2004).

paz; siendo ciudadanas responsables y activas; buscando una preparación teológica y humanista sólida. También impulsando la formación de nuevos liderazgos y luchando por los derechos de la mujer en el mundo y dentro de la Iglesia. Sin olvidar que ellas deben poner el ejemplo, es decir, vivir con alegría los consejos evangélicos de pobreza, obediencia y castidad de tal forma que convenzan a los otros de que se puede ser diferente, que se pueden abandonar los paradigmas injustos y vacíos para vivir otros más solidarios y justos que llamen a la vida y al amor.[12]

Véanse también

"Ascesis-Ascetismo", "Movimiento de renovación carismática católica", "Sociedades femeniles evangélicas", "Mujeres en grupos pentecostales".

Bibliografía

Aparicio, Á., *La vida religiosa. Documentos conciliares y posconciliares,* Madrid, 1990.
García Paredes, J., *Teología de la vida religiosa,* BAC, Madrid, 2000.
Maccise, C., *El futuro de la vida religiosa en América Latina,* Bogotá, 1977.
Negrete Salas, M. E., *Enrique Gorostieta Velarde. Un cristero agnóstico,* UIA/ El Caballito, México, 1988.
____, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1930-1940,* UIA/ Colmex, México, 1988.
____, *La vida detrás del hábito. Un acercamiento a la vida conventual femenina en México a partir del Concilio Vaticano II,* Palibrio, Indiana, 2015.
Zubiría, G., "La vida religiosa femenina en el amanecer del siglo XXI", *Christus* (enero-febrero de 2004).

[12] Conferencia de Superiores Mayores de Religiosos en México, "Desafíos de la Vida Religiosa Mexicana", 10 de mayo, 2011.

VIRGEN MARÍA

Eloísa Martín

Si bien para los católicos sólo existe una virgen (la madre de Jesús), que es representada en diversas advocaciones, María adquiere características peculiares según sus representaciones, por lo que las historias en torno a su imagen la convierten, prácticamente, en personajes diferentes. La virgen puede ser blanca, negra, asiática, mestiza, indígena, rubia o morena. Del mismo modo, algunas advocaciones son consideradas más propicias para atender ciertos pedidos que otras. La Desatanudos resuelve problemas difíciles, mientras que la de Lourdes es conocida por su capacidad de cura. Nuestra Señora del Buen Parto ayuda a las embarazadas y a aquellas mujeres deseosas de estarlo. Algunas advocaciones son consideradas más "serias", como la virgen de Luján, mientras que otras, como la virgen de Chiquinquirá y la de Caá Cupé, disfrutan de la música y el baile. Las vírgenes pueden representar diversos intereses políticos, y sus etnicidades pueden incluso transformarse durante conflictos, llegando a enfrentarse en lados opuestos en el campo de batalla, como ocurrió con la virgen de Guadalupe y la de los Remedios durante la guerra por la independencia de México.[1] Algunas son conocidas por proteger bandidos como María Auxiliadora en Colombia, cuyo santuario cerca de Medellín es un sitio de peregrinación para los sicarios que la visitan cada jueves o antes de salir a trabajar.

En América Latina diversas advocaciones de la virgen han sido declaradas reinas y patronas nacionales. En cada país, a pesar de tratarse de la misma figura —la virgen— la imagen adquiere una fisonomía y hasta un carácter distintivo por lo que puede afirmarse, siguiendo a Christian,[2] que cada comunidad tiene "su propia María". En algunos casos, la imagen de María incluso toma el nombre del lugar donde decidió quedarse (como en el caso de Luján, en Argentina o la virgen de la Caridad del Cobre, en Cuba). En otros, es ella quien define el nuevo espacio, nombrándolo, como la virgen de Aparecida, en Brasil.

[1] *Cf.* V. Turner, y E. Turner, *Image and Pilgrimage In Christian Culture, Antropological Perspective,* Columbia University Press, Nueva York, 1978.

[2] W. A. Christian, *Person and God in a Spanish Valley,* Princeton University Press, Princeton, 1989, p. 48.

Las vírgenes patronas en América Latina

En América Latina la mayoría de las vírgenes patronas adquieren características mestizas, que evidencian la formación étnica de los pueblos en cada país. Así ocurre con la virgen de Aparecida en Brasil,[3] la virgen de Guadalupe en México,[4] y la virgen de la Caridad del Cobre en Cuba.[5] Notablemente, en Argentina, la patrona nacional, exalta la blancura imaginada de su pueblo y reverencia las características europeas de la imagen de la virgen de Luján, a pesar de haber sido fabricada en Brasil.[6]

En América Latina, las devociones marianas cimentan una noción de unidad nacional en la cual las diferencias étnicas o de clase son relegadas a un segundo plano porque "todos son uno en su devoción a la virgen María".[7] Las versiones de lo que significa dicha "unidad nacional" pueden ser diferentes, pues las experiencias históricas que llevaron a la designación de una determinada María como patrona nacional, fueron diversas y encarnaron proyectos de nación con características peculiares. La relación entre la Iglesia y el Estado, los esfuerzos de la Iglesia por llegar a ser "nacional" y la delimitación del otro externo e interno en la construcción imaginaria de la nacionalidad en los diferentes caso se reflejan en las peculiaridades en las vírgenes patronas. En los distintos países de la región, desde finales del siglo XIX, observamos el enfrentamiento de una Iglesia fuertemente romanizada los Estados liberales. La resolución de dicho conflicto se verá reflejado en las maneras diferenciales en que sus respectivas identidades nacionales son leídas y en las diversas construcciones del pueblo y del otro a través de la elección de determinadas vírgenes como patronas nacionales. Así, la virgen de Guadalu-

[3] N. Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, Universidade de Brasília, Brasília, 1988; R. C. Fernandes, "Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá!", en M. I. Pereira de Queiróz *et al.*, *Brasil & EUA: Religião e identidade nacional*, Graal, Río de Janeiro, 1988; M. I. Pereira de Queiróz, "Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil", en M. I. Pereira de Queiróz *et al., op. cit*; J. Almeida de Souza, "Mãe negra de um povo mestiço: devoção a Nossa Senhora Aparecida e identidade nacional", *Estudos Afro-Asiáticos*, núm. 29 (1996); E. Martín, "La virgen de Luján: el milagro de una identidad nacional católica", *Revista Imaginário*, vol. 6 (2000).

[4] P. Giuriati, y E. Masferrer Kan (coords.), *No temas… yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica,* Centro Ricerche Socio Religiose / Plaza y Valdés, México, 1998; K. Tyrakowski, "La villa de Guadalupe: centro religioso y nacional", en P. Giuriati, y E. Masferrer Kan (coords.), *op. cit.*

[5] T. A. Tweed, *Our Lady of the Exile. Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami,* Oxford University Press, Oxford, 1997.

[6] *Cf.* E. Martín, *op. cit.*

[7] S. Linkoge, "The Revolution and the Virgin Mary: Popular Religion and Social Change in Nicaragua", *Sociological Research Online*, vol. 3, núm. 2 (1998), p. 38, recuperado de <http://www.socresonline.org.uk/socresonline/3/2/8.html>.

pe en México es considerada una virgen nacional, cuya devoción popular es independiente del Estado. Nuestra Señora de Aparecida, en Brasil es una devoción antes que nada popular y regional. Y en Argentina, la de Luján se construye como una virgen estatizada cuyo culto se ha hecho popular merced a los esfuerzos de la Iglesia y del Estado, pero que en el ámbito popular compite con otras devociones en pie de igualdad.

Patrona de México: la virgen de Guadalupe

La virgen de Guadalupe se construye como símbolo nacional desde mucho antes que se creara un Estado nacional, pues era la patrona y protectora de la Nueva España desde 1754. Los hechos claves que conformaron la nación en México fueron muy tempranos y contaron, desde el inicio, con la participación de la virgen de Guadalupe. Brading[8] afirma que el nacionalismo mexicano reconoce sus raíces en el pasado indígena y en el catolicismo, especialmente en la devoción a la Guadalupana, rechazando la conquista y lo hispánico en general. Para romper con lo hispánico sin romper con un catolicismo y construirlo como "originalmente" mexicano, en el México del siglo XVIII se elabora una teoría que aduce que, aun antes de la conquista, los indios adoraban a María en forma de Tonatzin. Esto permitió la aceptación de los aztecas como representantes de la antigüedad mexicana y el rechazo de la conquista española, considerada la destructora de un catolicismo "nativo". La propia imagen de la virgen y el relato de su aparición reforzaron la creación de una identidad nacional y católica originalmente mexicana. La virgen de Guadalupe conjuga elementos que son significativos —aunque con sentidos diferentes— para los españoles americanos y para los pueblos originarios.

Sin embargo, la devoción no cobra impulso sino hasta principios del siglo XVIII, cuando la Iglesia mexicana estaba —excepto en las altas esferas— en manos de criollos. Estos sacerdotes participaron activamente en las revoluciones por la independencia durante el siglo siguiente. Los movimientos emancipadores mexicanos, en sus primeros años, tuvieron la particularidad de ser llevados a cabo por mestizos e indios, y utilizaron la imagen de la Guadalupana, Hidalgo en 1810 y Morelos en 1812, como estandarte.[9] En 1858 Benito Juárez decretó el carácter de fiesta nacional el 12 de diciembre, día de la virgen de Guadalupe, que fue coronada en 1895.

A mediados del siglo XIX, con las Leyes de Reforma (1855) y la Constitución de 1857, la relación entre la Iglesia y el Estado se volvió cada vez más

[8] D. A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867,* Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

[9] K. Tyrakowski, 1998, p. 73.

hostil, y se agravó con la puesta en vigencia de la Constitución de 1917. Situación que —pese a ciertos momentos de tregua durante el porfiriato— se resolvió en un *modus vivendi* al finalizar la Guerra cristera en junio de 1929. Pese a todo, la virgen de Guadalupe siguió cumpliendo su función simbólica: ningún gobierno se atrevió a tocar el santuario cuando se nacionalizaron los bienes eclesiásticos, y las peregrinaciones nunca dejaron de realizarse, en abierta violación a las leyes liberales.[10]

La Iglesia católica apeló constantemente al carácter nacional de la Guadalupana y de su devoción como una estrategia defensiva frente a los ataques del Estado liberal. En torno a la virgen buscó configurar un catolicismo "autóctono", idea que fue retomada frente al avance de los nuevos movimientos religiosos de origen norteamericano. Así, la virgen de Guadalupe cumple la doble función de promover un sentimiento de solidaridad nacional, de un México mestizo, y de afirmar una identidad nacional católica frente al extranjero (español primero, estadunidense, más tarde).

Al prescindir de la Guadalupana como símbolo nacional, el Estado mexicano la libera y la deja disponible para que los sectores populares puedan apropiarse de su imagen para sus luchas contra el Estado español, primero, y liberal, más tarde. Así, la virgen representa al México mestizo, que reivindica su raigambre aborigen, y postula un catolicismo peculiar mexicano. Más recientemente, el movimiento zapatista se apropió de la Guadalupana y le colocó a la imagen un pasamontañas.

Patrona de Brasil: nossa Senhora Aparecida

El catolicismo brasileño es considerado la "religión de todos"[11] y posibilita ser apropiado como elemento de identidad nacional. Sin embargo, la importancia de la virgen de Aparecida en Brasil no descansa tanto en su título de patrona nacional, sino en el de "madre del pueblo", es decir, la encarnación del "mestizaje nacional, presentando una síntesis positiva de mensaje armonizador, que se condice con el debate intelectual de los años veinte y treinta en torno a la democracia racial".[12] La virgen de Aparecida refuerza aquellas características culturales consideradas "genuinamente brasileñas", diferentes a las europeas,[13] ya que armoniza simbólicamente las "tres razas" constitutivas del país. En 1931 se declaró a Aparecida como patrona de Brasil, y fue erigida como símbolo nacional en representación del pueblo brasileño.

[10] P. Giuriati, y E. Masferrer Kan (coords.), *op. cit*; K. Tyrakowski, 1998
[11] N. Rodrigues, *op. cit*.
[12] J. Almeida de Souza, *op. cit*., p. 96.
[13] M. I. Pereira de Queiróz, "Identidade nacional, religião…", *op. cit*., p. 77.

Para entender el surgimiento de la devoción a Nuestra Señora de la Concepción Aparecida y su declaración como patrona es necesario considerar, por un lado, el esfuerzo de la Iglesia por consolidar un catolicismo "nacional", independiente de Portugal, que sirviera de apoyatura para su reorganización institucional. La Iglesia no recibió muy favorablemente a la República, pues en enero de 1890 se declaró su separación del Estado y la libertad de cultos, con lo cual perdió la situación de privilegio que detentaba desde la colonización portuguesa. Esta situación no se revirtió sino hasta la segunda década del siglo XX. Las devociones marianas, sobre todo la de Aparecida, fueron utilizadas por los obispos como arma antirrepublicana.[14] Por otro lado, la necesidad de encontrar una figura que armonizara la heterogeneidad "natural" de Brasil y fundamentara una identidad nacional católica.[15] Para ello, el episcopado brasileño promovió oficialmente a partir de 1900 —y hasta 1930— las peregrinaciones a Aparecida.

Independientemente de los esfuerzos de la Iglesia por imponerla como el símbolo mayor del catolicismo nacional, la virgen de Aparecida atrajo a los fieles de la región desde dos siglos antes de que esto ocurriera. Aparecida es reconocida como devoción popular solamente en su "área de influencia": comprendida por los estados de São Paulo, Río de Janeiro y Minas Gerais.[16] La coronación de la virgen en 1904, que oficializa "un gesto de devoción popular ya realizado",[17] respondió al esfuerzo de la Iglesia por mostrarle al gobierno su influencia sobre las masas y su capacidad de otorgar legitimidad al Estado nacional.

Patrona de Argentina: la virgen de Luján

El proceso de *nation-building* en Argentina tuvo como polo ordenador el "centro" político, económico y social, decir Buenos Aires, tanto en el trazado de rutas y líneas férreas como en las características que tomó la educación y la "cultura" nacional. Asimismo, despreció las culturas regionales del "interior" para adoptar como "nacionales" las características culturales porteñas, y homologó los valores católicos de origen europeo, con los nacionales.

La imagen de la virgen de Luján llegó a lo que actualmente es Argentina en las primeras décadas del siglo XVII, pero fue hasta el siglo XX cuando comenzó a imponerse sobre las demás advocaciones y a cobrar mayor relevancia en el espacio de lo público, concomitantemente con la consolidación de la

[14] J. Murilo de Carvalho, *La formación de las almas. El imaginario de la República en Brasil,* Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 1997, p. 138.

[15] J. Almeida de Souza, *op. cit*.

[16] *Cf.* R. C. Fernandes, *op. cit*.

[17] J. Almeida de Souza, *op. cit*., p. 90.

Argentina católica integral: el catolicismo empezó a jugar como dador de identidad nacional y de sentido a la vida pública y privada, desde un proyecto totalizante de sociedad fundada sobre bases cristianas, y de un orden temporal sometido a la regulación divina.[18] Este catolicismo integral buscó ser la gran matriz cultural de la argentinidad y "auténtico" catolicismo, a partir de lo cual comenzó a jugar como dador de identidad nacional. La supuesta homogeneidad cultural y cultual que representa la Lujanera tiene una doble función: por un lado, legitima el imaginario que la convierte en cofundadora de la identidad nacional. Por otro, niega como argentinos a los imaginarios y a los grupos no católicos.

En octubre de 1930 se juró a la virgen de Luján como patrona de Argentina. Este hecho es significativo para entender el nuevo lugar de la Iglesia en la sociedad nacional, pues a partir de este acto la Iglesia pudo reivindicar legítimamente la representación de la nación, en detrimento tanto de las banderas liberales y socialistas como de las de los "otros" catolicismos. La multiplicación de las imágenes en el espacio simbólico público es un claro ejemplo de la intención del catolicismo integral de penetrar en la sociedad. Mismo que se situó en instancias de la esfera pública, espacios ligados a lo urbano y especialmente en el área geográfica de capital federal, provincia de Buenos Aires y litoral del país. Así, imágenes de la Lujanera son entronizadas en las distintas instancias del Estado y del espacio público.[19]

La arraigada devoción popular que caracteriza a esta virgen es resultado del esfuerzo conjunto del Estado en la difusión de su devoción. De esta manera vemos que la virgen de Luján comenzó siendo una virgen estatal y eclesial para luego, desde ambas instituciones, ser promovida hacia los fieles. Sólo tardíamente la Lujanera se convirtió en una devoción popular.

Véanse también

"Marianismo", "Guadalupanismo", "Madre celestial", "Santuarios y altares".

Bibliografía

Almeida de Souza, J., "Mãe negra de um povo mestiço: devoção a Nossa Senhora Aparecida e identidade nacional", *Estudos Afro-Asiáticos,* núm. 29 (1996).

[18] *Cf*. L. Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 1996; F. Mallimaci, "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar", en *500 años de cristianismo en Argentina*, CEHILA / Centro Nueva Tierra, Buenos Aires, 1992.

[19] E. Martín, *op. cit*.

Brading, D., *Los orígenes del nacionalismo mexicano,* Era, México, 1996.

Fernandes, R. C., "Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá!", *Brasil & EUA: Religião e identidade nacional,* Graal, Río de Janeiro, 1988.

Giuriati, P., y E. Masferrer Kan (coords.), *No temas… yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica,* Centro Ricerche Socio Religiose / Plaza y Valdés, México, 1998.

Linkoge, S., "The Revolution and the Virgin Mary: Popular Religion and Social Change in Nicaragua", *Sociological Research Online,* vol. 3, núm. 2 (1998), recuperado de <http://www.socresonline.org.uk/socresonline/3/2/8.html>.

Mallimaci, F., "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar", en *500 años de cristianismo en Argentina,* CEHILA / Centro Nueva Tierra, Buenos Aires, 1992.

Martín, E., "La virgen de Luján: el *milagro* de una identidad nacional católica", *Revista Imaginário,* vol. 6 (2000).

Y

YOGA

Adrián Muñoz

Una entrada como ésta deberá realizar algunas precisiones y apologías. No tanto para explicar la etimología de la palabra *yoga,* sino para exponer hasta qué grado el yoga es o no una filosofía, creencia, práctica o senda religiosa. Muchos podrán alegar que el yoga constituye un complejo sistema de técnicas físicas que procuran el mejoramiento funcional del cuerpo y el fomento de una buena salud. Esta idea suele ir acompañada de una noción de dieta saludable y un comportamiento ético y recto. No es extraño encontrar expresiones como "vida sana" o "salud" en los titulares de yoga, ya sean editoriales o propagandísticos. Nada de esto es realmente falso. Sin embargo, tampoco es lo único.

Al mismo tiempo, habrá otros que prefieran destacar la tendencia del yoga hacia el apaciguamiento de la mente y el bienestar interno. Esta idea supone prosperidad espiritual, y lo espiritual difícilmente puede estar desligado de lo religioso. Asimismo es común encontrar la palabra "espiritual" o "trascendencia" en los títulos de libros sobre yoga, lo cual tampoco es falso. Esto se yuxtapone, supedita o superpone a la otra postura, en función de la escuela en concreto de la que se hable.

El *Diccionario de religiones* de Edgar Royston Pike (publicado también por el FCE) posee una entrada para yoga. No es un error de percepción, aunque más que una religión por sí misma, el yoga representa una manera de encaminarse en prácticas y ejercicios de diversa índole. Podríamos señalar que una religión suele poseer algunos rasgos fundamentales: doctrinas, un conjunto de ritos, una serie de mitos o leyendas, escrituras sagradas, etc. ¿Encontramos estos elementos en el yoga? Sí y no. ¿Yoga equivale a meditación? Sí y no. Exploraremos esto con un poco más de detalle. Como punto de partida, conviene tener en mente que el yoga moderno funge a veces como un "lubricante que aceita los mecanismos sociales" y que al mismo tiempo brinda "al individuo instrumentos de alivio y realce de la individualidad".[1]

[1] G. Martino, "¿El yoga patas para arriba? Prolongación e inflexiones del yoga desde la India antigua hasta el mundo actual", *Semana de Asia y el Pacífico. Mesa redonda sobre Estudios de la India* (Universidad Nacional de La Plata, 27-29 de agosto de 2015), p. 4.

Genealogía y fuentes

Antes de aterrizar en la situación contemporánea del yoga en Latinoamérica, es menester brindar un brevísimo atisbo de las raíces y la larga historia del yoga.

La primera vez que se habló o se escribió acerca de yoga, entendido como algún tipo de práctica, fue seguramente en los primeros siglos de nuestra era. Algunas menciones en unos cuantos textos filosóficos (llamadas *upanishads*) señalaban unas técnicas u objetivos que denominaban "yoga" quizás un par de siglos antes de la era común. Pero fue hacia finales del siglo II de nuestra era que apareció el primer texto dedicado por completo a este tema: el *Yogasutra*. Esta obra —cuya autoría se adjudica a Patañjali— fue una especie de parteaguas en el ámbito de la filosofía hinduista. Patañjali contempló ocho estrategias para alcanzar una meta final que concebía como la liberación de un mundo de apariencias, cuya materialidad aleja al ser humano de la pureza original de su espíritu. Más que un manual de técnicas físicas, el *Yogasutra* ofrece un estudio muy minucioso de la mente y de los procesos epistemológicos. En la actualidad, el *Yogasutra* sigue siendo un texto reverenciado tanto dentro como fuera de la India. Si bien no constituye un texto sagrado en pleno sentido de la palabra, sí posee un estatus altísimo, tanto que se le concibe infalible, impoluto y universal; todos los "yoguis" lo tienen en buena estima, lo lean o no.

A partir de la obra de Patañjali se produjo una larga tradición exegética y, con el paso de los siglos, se fueron desarrollando varias vertientes de yoga, particularmente el hathayoga. Esta forma no parece ser anterior a los siglos X-XII. Entre el yoga de Patañjali y el hathayoga encontramos diferencias cruciales: el primero es más un yoga epistemológico, mientras que el segundo se apoya más en la participación del cuerpo y, sobre todo, en el control respiratorio. Todos los yogas físicos actuales derivan del hathayoga; de hecho, el hathayoga moderno es una derivación de éste, mas no idéntico. Sin embargo, hay un traslape y una tensión entre el yoga corporal y el yoga filosófico, muchas veces llamado raja-yoga.[2] El rajayoga, popularizado por Swami Vivekananda en la década 1890 durante su visita a Chicago, se convirtió en sinónimo de un yoga puro, noble, filosófico e introspectivo.

Un texto fundamental para el hinduismo y de especial importancia para el yoga es la *Bhagavadgita*. Esta obra hace énfasis en tres yogas o disciplinas: karma-yoga (camino de la acción desinteresada), jñana-yoga (camino del conocimiento) y bhakti-yoga (camino de la devoción). Nótese que la *Bhagavadgita* no desarrolla ningún tipo de yoga corporal.

Las escuelas de yogas físicos suelen tener en estima algunos textos distintos al *Yogasutra*. En primer lugar se halla la *Hatha-yoga-pradipika*, obra

[2] A. Muñoz, *Radiografía del hathayoga*, El Colegio de México, México, 2016, pp. 109-127.

que escribió Svatmarama entre los siglos XV y XVI y que constituye la única fuente "clásica" (no moderna) reputada entre los yogas posturales. Sin embargo, las escuelas modernas de yoga recurren mucho más a manuales modernos, ninguno de los cuales es anterior al siglo XIX. Aquí contamos el *Yogakorunta* (de dudosa procedencia) de Pattabhi Jois y la *Luz sobre el yoga,* el primer libro que publicó B. K. S. Iyengar. Casi todo deriva de la interpretación que Krishnamacharya hizo del yoga y, erróneamente, del *Yogasutra,* el cual sólo pareció conocer a muy grandes rasgos.[3]

Lo que siempre debemos tener en mente cuando hablamos del estado del yoga en Latinoamérica es que estamos hablando de un yoga moderno. La taxonomía es crucial. No se podría afirmar que los diferentes yogas que se practican en nuestros países sean una copia fiel y directa de los yogas que se practicaban en la India y el resto del sur de Asia hace 1 000 o 500 años; ni siquiera hace 200 años. Como en el resto del mundo, nuestros yogas son expresiones modernas. Todas ellas fueron desarrolladas por personajes occidentales (o por la interacción con ellos), interesados en las religiones de la India desde más o menos la segunda mitad del siglo XIX y asentados en sitios urbanos.[4]

Para llegar a las formas que ahora conocemos, tuvo que haber una combinación interesante de factores que no podemos desarrollar aquí, pero que implica una mezcla de aspiraciones, ideales, idealizaciones, proyecciones, tergiversaciones y malos entendidos. Sobre todo, es importante reconocer que las expresiones latinoamericanas de yoga son, en gran medida, herencias de los desarrollos en Europa y Norteamérica. Esto quiere decir dos o tres cosas en particular. En primer lugar, unas variedades importantes de estos yogas se apoyan en gran medida en el perfeccionamiento de las posturas físicas. En segundo lugar, existen muchas escuelas que prescriben la meditación y la piedad antes que otros aspectos. Por último, hay algunas corrientes donde el énfasis recae en algún tipo de devoción. Así como se venera al mítico Patañjali, también se reverencia a maestros (gurús), ya sean clásicos o modernos; pues su papel de guía es fundamental para varias de las formas de yoga.

Todo esto forma parte del telón de fondo sobre el cual se han desenvuelto las manifestaciones de yoga en nuestro continente.

Escuelas, corrientes y agrupaciones

El verdadero ascenso de los yogas físicos se da a partir del linaje o escuela del llamado vinyasa-yoga, iniciado por Tirumulai Krishnamacharya (1888-1989).

[3] D. G. White, *The Yoga Sutra of Patanjali: A Biography,* Princeton University Press, Princeton, NJ, 2014, pp. 200-202.

[4] E. de Michelis, *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism*, Continuum, Londres y Nueva York, 2005, p. 2.

En el mismo linaje encontramos a Iyengar, creador del iyengar-yoga, sumamente célebre en todo el mundo, y el ashtanga-vinyasa-yoga de Pattabhi Jois. Las escuelas fundadas por Krishnamacharya, Iyengar y Jois han dado pie a numerosas derivaciones. Existen organismos iberoamericanos que han procurado reunir y armonizar las diversas formas de yoga y administrar las certificaciones a los instructores, por ejemplo, La Asociación de Instructores de Yoga de Latinoamérica (LAYLA) o la Unión Latinoamericana de Yoga, a su vez dependiente de la Federación Internacional de Yoga.

Si uno revisa los foros donde convergen los simpatizantes y practicantes de yoga, es posible advertir que muchos se autodenominan "yoguis", aunque no hayan pasado por ninguna agrupación o senda religiosa. Mientras para algunos desarrollarse en el yoga e impartir sesiones y cursos los convierte en instructores, para otros todo ello está relacionado con prácticas éticas ineludibles como el vegetarianismo y la no-violencia. No funcionan como instituciones religiosas propiamente dichas, pero detrás yace un ideal espiritual indeleble. Nótese también que las sesiones de iyengar-yoga suelen comenzar con salutaciones a Patañjali. Se trata de plegarias en sánscrito que, por ende, poseen tintes piadosos.

Quizás las formas más célebres en Latinoamérica son: hathayoga, vinyasa, iyengar, ashtanga, kundalini y bikram. También hay nuevas corrientes cada vez con mayor expansión como: naam, aeroyoga y anusara, que son creaciones completamente occidentales y que a veces suelen mezclar simbolismo o terminología de la cábala, tal es el caso de naam-yoga. No es posible analizar todas las formas, por lo que me limitaré a brindar breves viñetas de algunas escuelas y grupos particularmente relevantes o ilustrativos de la situación del yoga en nuestras latitudes.

Posiblemente entre las primeras tentativas por instaurar la práctica del yoga en América Latina esté la que emprendió la Gran Fraternidad Universal (GFU); fundada en 1948, en Caracas, Venezuela, por Serge Raynaud de la Ferriere, un astrólogo francés con asociaciones masónicas. Desde ahí se propagó a otras partes del continente (particularmente a México) e incluso cuenta con delegaciones en Europa. Todos los maestros (o *maestres*) de la GFU son iniciados; los adeptos suelen vestir de blanco y usar turbante, aunque no es obligatorio. La GFU ha hecho del yoga, el canto y la meditación actividades importantes en su seno. Suele ofrecer cursos de diversas índoles: flores de Bach, aikido, yoga para embarazadas, etcétera.

Las expresiones mencionadas se ubican sobre todo dentro de círculos que practican yogas corporales, pero una manifestación importante del yoga también supone devoción. La profesión de fe a través de la veneración y la devoción constituye una forma de *disciplina* (uno de los significados de yoga). Vale la pena mencionar dos o tres de estos yogas.

El siddha-yoga es una importante congregación religiosa que no se debe omitir. Su origen se remonta a una experiencia iniciática que Swami Mukta-

nanda tuvo en Ganeshpuri, cerca de Mumbai; posteriormente, Muktananda se trasladó a los Estados Unidos y fundó propiamente el grupo alrededor de 1975. Actualmente la corriente de siddha-yoga se encuentra bajo el liderazgo de Gurumayi Chidvilasananda, discípula de Muktananda. Las enseñanzas y la misión del siddha-yoga se sistematizan y propagan gracias a la Siddha Yoga Dham Associates (conocida como SYDA).

El yoga "perfecto" (*siddha*) que preconiza la SYDA supone desarrollar la perfección inherente en el alma humana mediante diversas prácticas. La más importante es sin duda el *shaktipata:* un rito de iniciación donde el maestro o gurú confiere la energía espiritual en el discípulo. Esto hace despertar un ojo espiritual interno que permite recorrer el camino del siddha-yoga. También se prescribe la meditación y la repetición de mantras (fórmulas sagradas) como el célebre *Om namah shivaya.* La recitación de plegarias y escrituras sagradas posee un lugar importante entre sus prácticas, así como la devoción a Dios y a la figura del gurú. Varios de los ideales y los términos que utilizan derivan de múltiples textos sánscritos, tales como las upanishads y el *Yogasutra,* pero sobre todo se tiene en gran estima a escrituras asociadas con el shivaísmo de Cachemira (el *Vijñanabhairava,* el *Shivasutra,* el *Spandakarika,* etcétera).

La escuela o senda de siddha-yoga no sólo constituye una congregación, sino también una casa editorial y posee una casa de estudios. Tienen presencia particularmente en Argentina, Brasil, México, Uruguay y Venezuela. Este es uno de los típicos casos en que un fundador indio, y en India, da lugar a un grupo que se transforma en una comunidad multinacional. Su presencia en tierras latinoamericanas ya tiene varias décadas y, aunque sin mucha estridencia, posee un arraigo sólido y próspero. De entre casi todas las corrientes y escuelas, siddha-yoga es quizás de las pocas excepciones donde se anima a los simpatizantes a emprender estudios de filosofía y lengua sánscrita.

La Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna (ISKCON) —cuyos partidarios son comúnmente conocidos como *harekrishnas*— es una agrupación religiosa que, si bien no recurre a los yogas físicos ya mencionados, emplea el término yoga como constituyente fundamental de su credo. El eje de la fe harekrishna recae en lo que se denomina *bhakti-yoga* o "yoga de la devoción", y supone la veneración a la divinidad máxima, Krishna. Son monoteístas y sus raíces provienen del vaishnavismo bengalí. La ISKCON fue fundada por Srila Prabhupada en Nueva York en 1966.

La disciplina de los harekrishnas exige una estricta dieta vegetariana, abstenerse de tener relaciones sexuales extramaritales, evitar las apuestas y no consumir alcohol o estupefacientes. Asimismo, poseen una fuerte agenda proselitista, inspirada en los representantes de cada uno de sus templos en el mundo.

El nivel devocional es más intenso que en el siddha-yoga o mejor dicho se manifiesta de otra manera. Si aquéllos profesan devoción al gurú y hacen

énfasis en la meditación, los harekrishnas prefieren demostrar su devoción a través del canto, el baile y las ofrendas al gurú fundador y las efigies del dios Krishna y su pareja Radha. Por otra parte, aunque atesoran la *Bhagavadgita* como el texto fundacional y revelación sagrada, y el *Bhagavatapurana* como la venerable colección de las historias de Krishna (obras clásicas hinduistas), no consideran que el estudio del sánscrito sea indispensable para su comprensión. Antes bien, su fe está basada en que las enseñanzas de Prabhupada son fidedignas e infalibles. Su manera de aproximarse a la *Bhagavadgita* es sobre todo a través de las traducciones al español de las palabras de Prabhupada y sus discípulos.

La Iskcon ha sido sumamente exitosa en América Latina y posee centros y representaciones en numerosos países: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guyana, México, Panamá, Paraguay, Perú, Surinam, República Dominicana, Uruguay y Venezuela. Desde hace algunos años, el Bhaktivedanta Book Trust, un organismo editorial de la Iskcon, ha procurado reunirse en distintos sitios del continente con el objeto de promover la producción y difusión de publicaciones de la asociación harekrishna.

La proliferación de grupos y congregaciones es imposible de medir, debido a que no hay tal cosa como una Iglesia del yoga de la cual dependan todas las corrientes. En ese sentido hay una libertad total para crear caminos nuevos. La mayoría de estas formas nuevas se concibe como una continuación de tradiciones y enseñanzas originarias de India, aunque normalmente el vínculo es más ideal que real.

Un ejemplo es la Escuela de Natha Yoga (EDNY), congregación argentina fundada en 2007 por Sadeva Dharmanath (su nombre original es Sebastián). Pese al nombre del grupo, esta escuela no posee ningún vínculo histórico o formal con los nath-yoguis que están presentes en varias partes del sur de Asia. De acuerdo con su *Manual de formación para yoguis y docentes del yoga,* la EDNY dice preservar y difundir enseñanzas védicas, dhármicas y yóguicas. Se apoya en buena medida en nociones y prácticas asociadas al raja-yoga, además de prescribir técnicas físicas y control de la respiración como en el hathayoga. Sobre todo prescribe un código de conducta que contempla valores como la contención y la abstinencia, además de la fidelidad al gurú.

Otra expresión reciente es la llamada Yoga Loto Rojo. Además de ofrecer cursos de hatha-yoga, kundalini-yoga, ashtanga-vinyasa y otros, da un lugar preponderante a lo que llama “espiritualidad y sexualidad tántricas”. Es un lugar común combinar la tradición de yoga con la tradición tántrica, pero se trata, como en muchos de los otros casos, de una manufactura moderna, occidental y que debe mucho a la licuadora ideológica que ha sido el *New Age.* Así como los yogas corporales en boga son expresiones modernas, también este tipo de formas de tantra son fabricaciones recientes donde se proyectan anhelos y búsquedas occidentales modernas.

Yoga americano

Sin lugar a dudas, la mayoría de los yogas albergados en América Latina dependen fuertemente de las formas desarrolladas en los Estados Unidos. De hecho, para algunos más que "yoga moderno", es incluso mejor hablar de "yoga anglófono".[5] En todos los casos, sin embargo, se visualiza una conexión directa con tradiciones indias y enseñanzas antiguas. Aunque el yoga se puede adecuar a contextos seculares, establecer una conexión tradicional y trazar linajes, representa una estrategia típica de legitimación.

Las diversas formas de yoga presentes en toda Iberoamérica no poseen en realidad un vínculo directo con los yogas "tradicionales" de la India. Antes bien, son herederos de las expresiones modernas, las cuales se desarrollaron principalmente en países como Inglaterra o los Estados Unidos. Incluso los desarrollos modernos en India han tenido un fuerte componente "occidentalizador", por así llamarlo. En otras palabras, se trata de yogas preponderantemente urbanos.

Por desgracia, aún no contamos con estudios más detallados y focalizados sobre las expresiones latinoamericanas, que a nivel regional podrían adoptar matices más distintivos. Por ejemplo: no sería imposible hallar formas de yoga combinadas con prácticas y simbolismos prehispánicos. Estos son temas por explorar y que requieren de la atención de especialistas. Como sea, el yoga está fuertemente arraigado en el continente, goza de auge y posee un futuro promisorio. Sin lugar a dudas, el yoga —y los yogas— en Latinoamérica ofrecen un gran repertorio de análisis y estudio.

Véanse también

"*New Age*", "Terapias alternativas", "Ascesis-ascetismo", "Población sin religión".

Bibliografía

Hauser, B. (ed.), *Yoga Traveling. Bodily Practice in Transcultural Perspective,* Springer, Austria, 2013.

Martino, G., "¿El yoga patas para arriba? Prolongación e inflexiones del yoga desde la India antigua hasta el mundo actual", *Semana de Asia y el Pacífico. Mesa redonda sobre Estudios de la India* (Universidad Nacional de La Plata, 27-29 de agosto de 2015).

[5] B. Hauser (ed.), *Yoga Traveling. Bodily Practice in Transcultural Perspective*, Springer, Austria, 2013.

Michelis, Elizabeth de. *A History of Modern Yoga. Patañjali and Western Esotericism,* Continuum, Londres y Nueva York, 2005.

Singleton, Marx, *The Origins of Modern Posture Practice,* Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2010.

White, David Gordon (ed.), *Yoga in Practice,* Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2012.

COLABORADORES

ALGRANTI, JOAQUÍN
Doctor en ciencias sociales por la Universidad de Buenos Aires y la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París, Francia. Es profesor titular del Seminario de Sociología de la Religión de la Universidad del Salvador. Investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

ANDRADE, SUSANA
Doctora en etnología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París, Francia. Docente en varias universidades de Ecuador (Universidad San Francisco de Quito, Universidad Politécnica Salesiana y Universidad Católica del Ecuador).

AVELEDO COLL, GUILLERMO T.
Doctor en ciencias políticas. Profesor en la Universidad Metropolitana en Caracas y en la Universidad Central de Venezuela.

BARRANCO VILLAFÁN, BERNARDO
Sociólogo especialista en religión. Conductor del programa: "Sacro y profano", que se transmite en Canal 11 (México). Columnista en el periódico *La Jornada* (México).

BARRERA RIVERA, DARIO PAULO
Doctor en ciencias de la religión por la Universidad Metodista de São Paulo. Especialista en sociología de la religión.

BASTIAN, JEAN-PIERRE
Doctor en historia por El Colegio de México. Profesor de "Sociología de las religiones" en la Facultad de Teología Protestante de la Universidad de Palais, Francia.

BLANCARTE, ROBERTO
Doctor en ciencias sociales por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París, Francia. Profesor investigador del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México.

Butler, Matthew
Doctor en historia de la Universidad de Bristol, Reino Unido. Posdoctorado en la Universidad de Cambridge. Investigador del Departamento de Historia de la Universidad de Texas en Austin.

Campos Barbosa, Francirosy
Antropóloga con posdoctorado en la Universidad de Oxford, bajo la supervisión del profesor Tariq Ramadan, docente en la Universidad de São Paulo, ffclrp, coordinadora del Grupo de Antropología en Contextos Islámicos y Árabes.

Camurça Lima, Marcelo Ayres
Doctor en antropología por la Universidad Federal de Río de Janeiro. Realizó estudios de posdoctorado en la École Pratique des Hautes Études / Sorbonne. Es profesor asociado de la Universidad Federal de Juiz de Fora (ufjf).

Carini Catón, Eduardo
Doctor en antropología de la Universidad Nacional de La Plata. Investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (conicet).

Catoggio, María Soledad
Doctora en ciencias sociales por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora del Conicet y docente de grado y posgrado en la Universidad de Buenos Aires.

Ceriani Cernadas, César
Doctor en antropología por la Universidad de Buenos Aires. Miembro del Conicet y de Flacso, sede Argentina.

Chesnut, Andrew
Profesor titular de “Estudios religiosos” y Bishop Walter F. Sullivan Chair in Catholic Studies en la Virginia Commonwealth University.

Cruz Esquivel, Juan
Doctor en sociología. Investigador del Conicet. Profesor de la Universidad de Buenos Aires.

Cunha, Luiz Antonio
Sociólogo, doctor en educación, profesor emérito de la Universidad Federal de Río de Janeiro.

Da Costa, Néstor
Doctor en sociología por la Universidad de Deusto. Miembro de la American Academy of Religion y de la Sociedad Internacional de Sociología de la Religión.

Fagetti, Antonella
Doctora en antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y profesora-investigadora adscrita a la maestría en antropología sociocultural del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Felitti, Karina
Doctora en historia por la Universidad de Buenos Aires, docente universitaria (UBA y CIEE / Flacso, Argentina), investigadora adjunta del Conicet en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEGE) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Fortuny Loret de Mola, Patricia
Doctora en antropología social, University College London, Gran Bretaña. Profesora-investigadora titular C, en la Unidad Peninsular del CIESAS.

Freston, Paul Charles
Doctor en sociología por la Universidad Estadual de Campinas en Brazil. Profesor de la Universidad Federal de San Carlos, Brasil.

Galinier, Jacques
Etnólogo, director de investigación en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Miembro del Laboratorio de Sociología Comparada del CNRS. Profesor de la Université de Paris Ouest-Nanterre La Défense.

Garma Navarro, Carlos
Doctor en ciencias antropológicas por la UAM-Iztapalapa. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) nivel III. Profesor-investigador titular C del Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa.

Gaytán Alcalá, Felipe
Doctor en ciencias sociales con especialidad en sociología por El Colegio de México. Profesor-investigador de la Universidad La Salle.

Giumbelli, Emerson Alessandro
Doctor en antropología social por la Universidad Federal de Río de Janeiro. Profesor asociado de la misma universidad en el Departamento de Antropología.

Gómez Aguiar, José Carlos
Doctor en ciencias sociales por la Universidad de Ámsterdam. Profesor titular y director del programa de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Leiden, Países Bajos.

González Torres, Yolotl
Doctora en antropología por la unam y estudios de posgrado en la Universidad de Delhi, India. Entre sus líneas de investigación se encuentra el estudio de religiones comparadas y la antropología e historia de las religiones, especialmente de los mexicas y las culturas del sureste de Asia.

Guamán Gualli, Julián
Doctor en estudios latinoamericanos. Profesor en la Universidad Andina Simón Bolívar. Experto en pueblos indígenas, derechos humanos y cooperación internacional, Universidad Carlos III de Madrid, España.

Guðrún Jónsdóttir, Kristín
Doctora en literatura hispánica y estudios latinoamericanos por la Arizona State University. Profesora-investigadora y traductora de la Universidad de Islandia.

Gutiérrez Martínez, Daniel
Doctor en ciencias sociales con especialidad en sociología por El Colegio de México. Profesor-investigador de El Colegio Mexiquense.

Gutiérrez Zúñiga, Cristina
Doctora en ciencias sociales por El Colegio de Jalisco, coordinadora del doctorado en ciencias sociales de El Colegio de Jalisco.

Hamui Sutton, Liz
Doctora en ciencias sociales por la Universidad Iberoamericana. Actualmente desempeña el cargo de jefa del Departamento de Investigación Educativa de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Medicina de la unam.

Hernández Hernández, Alberto
Doctor en sociología por la Universidad Complutense de Madrid, profesorinvestigador de El Colegio de la Frontera Norte (El Colef). Miembro del sni, nivel iii.

Higuera Bonfil, Antonio
Doctor en antropología social por la enah. Miembro del Sni, nivel i. Profesor de economía de la Universidad de Quintana Roo.

HUACO PALOMINO, MARCO ANTONIO
Maestro en protección internacional de los derechos humanos por el Instituto de Altos Estudios Europeos de la Universidad de Estrasburgo, Francia. Abogado por la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú).

JUÁREZ CERDI, ELIZABETH
Doctora en ciencias sociales por el CIESAS. Profesora-investigadora del Centro de Estudios Antropológicos de El Colegio de Michoacán.

JUÁREZ HUET, NAHAYEILLI BEATRIZ
Doctora en antropología social. Investigadora del CIESAS. Miembro del SNI y del Seminario Permanente de Estudios Africanos, Centro de Relaciones Internacionales / Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

LORETO MARIZ, CECILIA
Doctora en sociología de uni-Boston University. Profesora en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad del Estado de Río de Janeiro.

LÖWY, MICHAEL
Sociólogo y filósofo marxista. Actualmente es director de investigación emérito del Centre National de la Recherche Scientifique y profesor de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París.

LUDUEÑA, GUSTAVO ANDRÉS
Doctor en antropología social por la Universidad de Buenos Aires, y magíster en la misma área por la Memorial University of Newfoundland (Canadá). Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín.

MALLIMACI, FORTUNATO
Doctor en ciencias sociales por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París. Profesor plenario titular en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires e investigador superior del Conicet.

MARTÍN, ELOÍSA
Doctora en antropología social. Profesora de sociología en la Universidad Federal de Río de Janeiro. Editora de *Current Sociology*.

MARTÍN DÍAZ, JOSEFA GUADALUPE
Doctora en historia por el CIESAS. Maestra en ciencias antropológicas en la opción de etnohistoria por la Universidad Autónoma de Yucatán.

May May, Ezer Roboam
Antropólogo social por la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY). Maestro en historia en el CIESAS-Unidad Peninsular. Antropólogo social en la unidad peninsular.

Montenegro, Silvia
Doctora en sociología por la Universidad Federal de Río de Janeiro. Investigadora del Conicet, Argentina. Profesora del Departamento de Antropología en la Universidad Nacional de Rosario, Argentina.

Mora Duro, Carlos Nazario
Maestro por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) sede México, y candidato a doctor por el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México.

Mosqueira, Mariela
Doctora en ciencias sociales y socióloga por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora del Conicet en el Programa Sociedad, Cultura y Religión del Centro de Estudios e Investigaciones Lingüísticas (CEIL). Docente de grado y posgrado en la uba.

Muñoz García, Adrián
Doctor en estudios de Asia y África (sur de Asia) por El Colegio de México. Actualmente labora como profesor-investigador en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México y también imparte cursos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Negrete Salas, Marta Elena
Doctora en historia por El Colegio de México. Profesora de "Historia de México contemporáneo" y de "Historia de la Iglesia en México".

Odgers Ortiz, Olga
Doctora en ciencias sociales por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París, Francia. Investigadora de El Colegio de la Frontera Norte.

Oro, Ari Pedro
Doctor en estudios de América Latina de la Universidad de París III-Sorbona Nouvelle. Profesor titular de antropología en la Universidad Federal de Río Grande del Sur de Porto Alegre. Investigador del Consejo Nacional de Pesquisas (CNPQ).

Ortega Gómez, Bibiana Astrid
Doctorante en ciencia política de la Universidad de los Andes. Docente en la

Escuela de Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Sergio Arboleda.

PATIÑO LÓPEZ, MARÍA EUGENIA
Doctora en ciencias antropológicas de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Profesora-investigadora en el Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

PERDIGÓN CASAÑEDA, JUDITH KATIA
Doctora en antropología social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesora del curso obligatorio de conservación y restauración en la licenciatura de Arqueología de la ENAH.

PÉREZ, ROLANDO
Maestro en investigación de la comunicación, con énfasis en "medios, religión y cultura", por la Universidad de Colorado, EUA. Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y la Universidad de Lima.

PLATA, WILLIAM ELVIS
Doctor en historia por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Profesor asociado de la Escuela de Historia, Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.

RIVERO CANTO, RAÚL ENRIQUE
Maestro en historia por el CIESAS-Unidad Peninsular. Arquitecto por la Facultad de Arquitectura de la Universidad Autónoma de Yucatán.

SANABRIA, FABIÁN
Antropólogo y doctor en sociología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París, Francia. Profesor asociado de la Universidad Nacional de Colombia.

SÁNCHEZ PAREDES, JOSÉ MANUEL
Doctor en antropología. Docente de tiempo completo en la Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Ciencias Sociales. Miembro fundador y actual coordinador del Seminario Interdisciplinar de Estudios de la Religión.

SANTILLANA GARCÍA, DANIEL
Doctor en letras mexicanas del siglo XIX por la UNAM. Profesor de tiempo completo en la Universidad del Claustro de Sor Juana, licenciatura en letras creativas y literatura.

SETTON, DAMIÁN
Doctor en ciencias sociales por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como docente de esa universidad y de la Universidad Argentina de la Empresa. Es investigador del Conicet, especialista en sociología de la religión y del judaísmo.

SORIANO NÚÑEZ, RODOLFO
Doctor en sociología por la Universidad de Fordham, Nueva York. Profesor en la UAM-Azcapotzalco.

STEIL, CARLOS ALBERTO
Doctor en antropología social por la Universidad Federal de Río de Janeiro con un posdoctorado de la Universidad de California. Profesor de la Universidad Federal de Río Grande del Sur en el Departamento de Antropología.

STOLL, SANDRA JACQUELINE
Doctora en antropología social por la Universidad de São Paulo. Profesora (colaboradora) en el programa del posgrado en antropología social de la Universidad Federal de Paraná.

SUÁREZ, HUGO JOSÉ
Doctor en sociología por la Universidad Católica de Lovaina. Investigador titular B de tiempo completo definitivo del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

TAHAR-CHAOUCH, MALIK
Investigador del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de la Universidad Veracruzana, Xalapa. Doctor en sociología y la especialidad de Estudios de las Sociedades Latinoamericanas del Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine (IHEAL), París III – Sorbonne Nouvelle.

TANAKA NISHISHIMA, MICHIKO
Doctora en historia por la Universidad de Princenton. Profesora-investigadora del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México.

TONIOL, RODRIGO
Doctor en antropología social por la Universidad Federal de Río Grande del Sur (UFRGS). Actualmente realiza sus estudios posdoctorales. Es investigador asociado del Nucleo de Estudos da Religião (UFRGS).

TORRE CASTELLANOS, ÁNGELA RENÉE DE LA
Doctora en antropología social por el CIESAS y la Universidad de Guadalajara. Profesora-investigadora del CIESAS-Occidente.

Torres Medina, Arely del Carmen
Maestra en estudios sobre la religión y doctorante en ciencias sociales por El Colegio de Jalisco. Cofundadora de la Red de Investigación sobre el Islam en México (riim).

Trujillo Lemes, Maximiliano Francisco
Profesor titular en la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana.

Valenzuela Arce, José Manuel
Doctor en ciencias sociales con especialidad en sociología por El Colegio de México. Profesor-investigador del Departamento de Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte.

Várguez Pasos, Luis Amílcar
Doctor en sociología por El Colegio de México. Profesor-investigador titular C de tiempo completo en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Vega-Centeno Bocángel, Imelda
Doctora en ciencias políticas y sociales por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Investigadora asociada y miembro de la Asamblea de Socios del Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas" del Cuzco.

Wilhelm Schäfer, Heinrich
Doctor en filosofía por la Universidad de Humboldt. Doctor en teología por la Universidad de Ruhr. Es profesor de sociología de la religión en la Universidad de Bielefed en Alemania.

Yllescas Illescas, Jorge Adrián
Maestro en antropología por la unam. Licenciado en sociología por la misma universidad.

Zalpa Ramírez, Genaro
Doctor en sociología por la Universidad de York, Reino Unido. Profesorinvestigador del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Zires Roldan, Margarita
Doctora en filosofía por la Universidad de Fráncfort (Centro de Estudios de Lenguas y Culturas en América Latina). Profesora-investigadora de la licenciatura en comunicación social, uam-Xochimilco.

ÍNDICE

D

E

I

J

L

M

N

P

S

T

V

Y



Con una perspectiva esencialmente regional, este diccionario constituye una importante fuente de información acerca del estado actual de las religiones en América Latina, que a pesar de su gran pluralidad de prácticas, doctrinas, rituales, cultos y experiencias religiosas, por mucho tiempo fue considerada una región cultural homogénea, preeminentemente católica. No obstante, cada vez es más difícil sostener esta aseveración ante el reconocimiento de una pluralidad que siempre existió y la proliferación de nuevas manifestaciones religiosas e, incluso, de diferentes modos de experimentar el ser católico, cristiano, judío, budista o musulmán.

Con casi cien entradas de diferentes especialistas en el estudio del fenómeno religioso, este *Diccionario de religiones en América Latina*, además de catalogar las diversas expresiones y prácticas religiosas en la región, logra vincular de manera crítica aspectos políticos, históricos y culturales, como la migración, la guerrilla, los derechos sexuales y reproductivos, los partidos políticos y los derechos humanos.